BD. WELTHEILIGUNG, SÜHNWIRKUNG, SINNDEUTUNG BEI DEN...

Leopold Ziegler

GESTALTWANDEL DER GÖTTER

LEOPOLD ZIEGLER

GESTALTWANDEL DER GÖTTER

DRITTE AUFLAGE

ERSTER BAND

DARMSTADT 1922
OTTO REICHL VERLAG

DRUCK DER SPAMERSCHEN BUCHDRUCKEREI
IN LEIPZIG

BEKENNTNIS:

OPFER UND WIEDERGEBURT!

ZUEIGNUNG:

DEM DEUTSCHEN SCHICKSAL!

I N H A L T

... jeglicher aber heimziehet still und schaufelt ein Grab hinterm Haus unter der Ulme seines Gartens
und wäschet säuberlich den Leichnam seines Gottes, nicht ohne inniges Erinnern, und hüllet ihn in weißes Laken ein und streuet Blumen der Jahreszeit auf ihn und alte Erde, und begräbt ihn.
Und wälzet auf die Grube einen schweren Stein.
Jeglicher dann platznimmt auf dem Grabstein seines Gottes und umgürtet mit dem Schwerte seine Lenden.
Wann aber aus den Weilern, Dörfern, Städten mancherlei Volks wallfahrtet zu dem Grab des Gottes eines jeglichen, alte Weiber beiderlei Geschlechtes, Gaffer und Eckensteher und Wunderwitzige und Empfindsame und Neuigkeitlüsterne und Gottsüchtige und Betbrüder und Andächtler und Scheinheilige und Mucker,
die da den Grabeswächter umstellen und belästigen und mit zudringlichem Geschwätz und Geträtsch beschweren: Mit nichten, guter Freund, ist dein Gott verstorben! Sieh' zu, mein Bester, gewißlich schläft er nur! Wälze den Stein ein weniges nur von der Grube und laß' uns hinunter lugen! —
wann dermaßen die krumme Frömmigkeit derer lockt, die gern ‚dem Volk die Götter erhalten wissen wollen' und selber nur Pöbel unter dem Volk, nicht Könige über dem Volk sind:
dann soll des Grabes Wächter kein Wort dawider lautbar werden lassen. Schweigen soll er und sein Schwert entblößen und sich's stumm zur Seite legen.
Wann sie ihn hernach aber ein ander mal beschwatzen und wankend machen wollen in seiner Pflicht, da soll er sie hart anfahren und warnen und bedrohen: Zügelt eure Zungen! Der Gott hier unter meinem Sitz ist tot.

Mit diesen Händen hab' ich die Grube ihm geschaufelt, mit diesen Händen in weißes Laken ihn gehüllt, mit diesen Händen Blumen der Jahreszeit über ihn gestreut und alte Erde, mit diesen Händen ihn ins Grab getragen! Und sicherlich, euch ziemt es mit mir hoch seinen Tod zu ehren!
Wann sie darnach aber noch ein drittes mal auf ihn stürmen wie Mücken auf den süßen Seim und Leim: So hör' doch, Bruderherz! Dein Gott ist nicht verstorben! Er schläft nur! Laß' uns denn selber den rauhen Stein da von der Grube wälzen und ihn mit einer Pfeife, einer Huppe wecken! —
dann soll der Grabeswächter der frechsten Schreier einen greifen, auf ihn sein nacktes Schwert zücken und ihm die Zunge aus dem Maule schneiden, den Säuen zum Fraß, die etwa auch die Zungen der Lügner und der Lästerer noch lecker finden...
Und er soll den übel Verstümmelten und die fassungslos Bestürzten auseinander treiben und sie in ihre Wohnstätten gehen heißen. Und soll ihnen auf den bitteren Heimweg das heilige Geheimnis der Weltstunde offenbar machen und sie wissen lassen, was zu wissen ihnen not tut:
‚Gott und Götter zu glauben, Gott und Götter zu hegen, ihr Törichten, dies taugt alleinig Göttlichen!
Wie aber und wo wäret ihr — göttlich?
Dem Göttlichen freilich ward noch nie kein Gott begraben, er sei denn zur vorbestimmten Stunde von den Toten wieder auferstanden.
Mögt ihr euch darum erst vergöttlichen, ehe ihr von neuem Götter oder Gott ins Leben sprechet! Göttlich dereinst geworden, ihr Göttlichen, wird euch Gott eines Tages wieder säliger Gefährte sein!
Bis dahin aber wartet des Grabes eueres toten Gottes und enthaltet euch sein,
auf daß keiner von euch einen Leichnam schände!'..

ERSTE BETRACHTUNG

WELTHEILIGUNG, SÜHNWIRKUNG, SINNDEUTUNG DER GRIECHEN

DER GÖTTLICHE SAUHIRT UND SEINE ENTGÖTTLICHUNG

Unrichtig und verkehrt wäre es, einem einzelnen und einzigen Volk die Erfindung der Religion, der Künste, der Wissenschaften zumal zuzuschreiben. Trotzdem ist es ein einzelnes und einziges Volk gewesen, welches die europäische Religiosität, die europäische Wissenschaftlichkeit, das europäische Künstlertum in ihren heute noch gültigen Formen aus sich hervorgebildet hat. In welchem Grade sogar unser mittel- und westeuropäisches Christentum hellenische und hellenistische Mythologie verarbeitet hat, prägt sich dem unbefangenen Forscher täglich eindringlicher ins Bewußtsein; wer die Entwicklung bodenständigster Wissenschaften der Neuzeit, beispielweise der mechanischen Naturlehre oder der Biologie, ernstlich verstehen will, sieht sich schon sehr bald veranlaßt, ihre Ursprünge fast ausnahmlos in philosophischen und physikalischen Theorien des Altertums zu suchen; was vollends die einzelnen Kunstgattungen unserer Kulturzone anbetrifft wie Epos, Lyrik, Drama, Komödie, Roman, Umrißzeichnung, Relief, Rundplastik, Wandmalerei, Architektur, Musik, so versteht sich die griechische Herkunft auch für den Ununterrichteten von selbst. Jede Äußerung der europäischen Seele, kann man sagen, hat sich in Äolien, in Jonien, in Attika zum ersten mal geregt, und es ist die ungeheuere Gewalt dieser Erstmaligkeit alles Erlebens, welche die griechische Eigenheit für immer vor jeder anderen volkheitlichen Eigenheit unseres Festlandes auszeichnen wird. Wer auch immer diese Erstmaligkeit noch einmal mit ihrer großen und ungebrochenen Wucht auf sich wirken lassen könnte, was vielleicht gar nicht so unmöglich ist, wie es den Anschein hat, — er müßte gewissermaßen wieder Grieche werden, Grieche sein.

Dennoch gibt es, täuschen wir uns darüber nicht, grundsätzlich kaum ein Erlebnisbereich, welches uns ferner und fremder wäre als jene religiösen, künstlerischen, wissenschaftlichen Kundgebungen unseres kontinentalen Muttervolkes. Das genetische Verfahren, welches uns (seltsam und zweckwidrig genug) immer noch die vorzüglichste Methode aller Erziehung zu sein dünkt, hat es mit sich gebracht, daß wir just als Knaben und angehende Jünglinge das in uns aufnehmen und verarbeiten sollten, was innerhalb der Geschichte des europäischen Menschen gleichfalls dem Knaben- oder Jünglingalter zu entsprechen scheint. Als Knaben und Jünglinge, vermutet man, würde uns auch Verfassung, Stimmung und Gesinnung etwa der homerischen Weltzeit am ehesten eingehn können, unerachtet es ausgesucht diese Verfassung, Stimmung, Gesinnung ist, die wir überhaupt am wenigsten mehr zu begreifen fähig sind. Erfüllt von dem ausgesprochen temporären Gehalt der eigenen Gegenwart, versagt sich noch mehr wie der Mann oder Greis der Jüngling jedem dargestellten Zustand, der nicht unmittelbar seinem eigenen Erlebnisumkreis gleich oder ähnlich ist. Wie sollte sich aber der junge Mann von heute, in der überwältigenden Mehrzahl der Fälle vorzeitig von Haus und Schule mit der Verantwortlichkeit für seine Berufswahl und Berufstüchtigkeit belastet, in den Gestalten der griechischen Ritter, Abenteuerer, Fürsten und Hirten wiedererkennen, die sich im zehnten bis achten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung so weidlich getummelt haben. Wie sollte gerade er Lebensführung und Gesittung der homerischen Gesellschaft anders als gänzlich veraltet, roh, dumm und unentwickelt finden, da er sich in Wirklichkeit doch schon überall einzustellen bemüht sein muß auf die Gesellschaft Zolas, Dostojewskis, Shaws, Strindbergs, Hauptmanns, Wedekinds; auf eine Gesellschaft mit Unternehmerverbänden und Ge-

werkschaften, mit stehenden Heeren und Großbanken, mit Parlamenten und Zwangsversicherungen, mit Weltausstellungen und Börsen, mit Volkswirtschaften und Weltkriegen, — um nur ein paar der unhomerischsten Data wahllos herauszugreifen.

Inzwischen ist irgend ein unscheinbares Wörtlein hinreichend, um die Scheidewand zwischen Homer und uns als eine unübersteigliche kenntlich zu machen. Spricht etwa der Homeride beiläufig und selbstverständlich von Eumaios als dem göttlichen Sauhirten, so sträubt sich wenigstens in den Empfindsameren und Nachdenklicheren unter uns etwas wider diese Verknüpfung der Sprache. Es ist und bleibt rätselhaft, wie sich der Takt eines als unerreicht und mustergültig uns aufgenötigten Poeten in der Wahl seines schmückenden Beiworts derart vergreifen konnte, daß es dem späteren Leser mindestens unangemessen, wahrscheinlich jedoch lächerlich und anstößig vorkommen mußte: auch dann noch und dann erst recht, wenn man unsere Bedenken und Einwände mit dem Hinweis auf die hieratische Herkunft dieser und ähnlicher Wendungen zu zerstreuen vermeinte. Die Gewohnheit lehrte uns freilich nach und nach gegen solche dichterische Wunderlichkeiten Nachsicht üben, und nebst manch anderer poetischen Lizenz unserer Jugendzeit geriet wohl auch der sonderbare *δῖος ὑφορβός* allmählich in Vergessenheit. Nur dann und wann, wenn wir uns als Erwachsene bei Gelegenheit einer jener unvermeidlichen Anwandlungen innerlicher Verödung, wie sie uns Söhne der Neuzeit zu befallen pflegen, nach irgend einer Erfüllung und Beglückung umzusehen begannen, sei sie auch nur erträumt und nur erdichtet; wenn wir in dem verrinnenden Zustandwechsel unseres Bewußtseins plötzlich leere Stellen zu gewahren glaubten und uns trostbedürftig eines vollen Jugendeindrucks zu erinnern wünschten: wenn wir alsdann

zu jenen schwellenden Gesängen wieder und wieder griffen, — da wollte sich etwas vom alten Mißbehagen von neuem regen, jetzt aber zu der Erkenntnis reifend von der endgültigen Wesensverschiedenheit unserer eigenen und der homerischen Menschlichkeit. Der göttliche Sauhirt, dieses uns unbegreifliche, ob auch uraltem hieratischen Brauchtum entstammende Wortgefüge, bezeichnete nunmehr die absolute Grenze zwischen Homer und uns, zwischen Europas Muttervolk und Europa, zwischen Altertum und Neuzeit. Hier würden wir auch beim besten Willen nicht mehr mitmachen können; an dieser selben Stelle würde mit der beleidigenden Regelmäßigkeit des Automaten ein Schloß in uns vorschnappen, welches den Zugang zu jener Welt einfach verriegelt.

Wie überall hieß jedoch auch hier ‚Grenzen setzen' etwas vorher noch nicht Gewußtes, nicht Bewußtes zur Vorstellung verfestigen und zur erkennbaren Gegenständlichkeit erheben. Dieses allgemeinste Ergebnis fichtescher Lehren bewährte sich auch bei dieser Gelegenheit. Indem wir als Männer zu den homerischen Gesängen unserer Jugend zurückkehrten und abermals über jene merkwürdige Anwendung des Begriffes ‚göttlich' stolperten, fingen wir plötzlich zu verstehen an, daß wir den Sauhirten der Epopöe gar nicht anders als immer nur profan betrachten könnten, während der homerische Mensch offenbar des seelischen Aufwandes fähig gewesen ist, die fragliche Persönlichkeit innerhalb des gedichteten Zusammenhangs als ein göttliches Erlebnis zu empfangen. Für den homerischen Menschen mußte diese profane Auffassungweise, die wir selbst für die einzig natürliche, einzig angemessene halten, vollständig außer Kraft gesetzt gewesen sein. Denn jenes unendlich anspruchsvolle Beiwort des Göttlichen bezweckt ja nicht etwa nur eine mehr oder weniger begründete Verherrlichung eines für das gemeinschaftliche Dasein von damals unentbehr-

lichen Berufes oder Standes, es gilt nicht etwa nur dem Hirten oder Ackerer als den Urhebern der Wohlhabenheit und Gesittung, sondern es kennzeichnet bei näherem Zusehen die weitschichtige Tatsache, daß die Welt Homers profane Dinge, profane Gestalten, profane Begebenheiten nicht gekannt und nicht anerkannt hat. Es steht fest, daß dort so gut wie alles heilig oder göttlich gewesen ist, wofern eben die besondere Erlebnisform des ‚Sakral' oder ‚Profan' weder schon zur praktischen noch gar zur abstrakten Unterscheidung gelangt war. Göttlich ist der Sauhirt, aber göttlich auch der Sänger, der Seher, der Krieger, der König, der Arzt, der Herold, der Seefahrer, der Fremdling, der Gast, der Priester; göttlich Jüngling, Mann und Greis; göttlich Feld und Ähre, Haus und Ölbaum, Hügel und Weinstock, Grotte und Quell, Meer und Insel, Himmel und Sonne, Erde und Stern, Armut und Fülle, Gesundheit und Siechtum, Schicksal und Tod. Göttlich vor allem der ablaufende Tag und sein Vollbringen: das Schlachtfest am frühen Morgen und das anschließende Opfer, die Leibesübungen und die Wettkämpfe, das Handwerk und die Jagd, der Kriegszug und der Überfall, die Meerfahrt und die Feldbestellung, das Gelage in der herdrauchdurchschwängerten Halle des Fürsten, das Preislied des Spielmanns und das Beilager mit Gattin oder Kebse. Dies alles und unsäglich viel mehr ist göttlich und heilig, und das in diesem Wort umschriebene Weltgefühl macht keine Ausnahme mit solchen Lebensäußerungen, die uns heute nicht allein im hohen Grade nicht- und außergöttlich, als vielmehr widergöttlich zu sein bedünken. Die Verschlagenheit des Odysseus, sein aufschneiderisches und jederzeit auf einen großartigen Lug bedachtes Getue, sein offenbar durch Gewinnsucht verstärkter Hang zum Abenteuer, seine gnadenlose Rachsucht und Vergeltungwut sind göttlich genau wie die geile Prasserei

und Schmarotzerei der Freier; göttlich die ammenhafte Anhänglichkeit der Eurykleia und die entsagungreiche Gattentreue der Penelopeia; göttlich die schlimmen Hexenkünste der Kirke und die viehischen Gepflogenheiten des Polyphemos. Göttlich ist die schauerliche Wildheit, ja Roheit, Grausamkeit und Scheußlichkeit des Achilleus und seine zu jähen Umsprüngen geneigte Heftigkeit; göttlich die milde Väterlichkeit und strenge Zuverlässigkeit des Hektor; göttlich die tapfere Standhaftigkeit des Telamoniers Ajas; göttlich die nimmer verlöschende Brunst und Verbuhltheit des zarten Weichlings und Weiblings Alexandros; göttlich sogar die hemmunglose Mannsläufigkeit der Helena, im Hinblick auf welche Friedrich Schlegel mit Recht die große Kunst und den feinen Takt Homers rühmt, diese urbildliche Dirne großen Stils niemals und unter keinen Umständen verächtlich erscheinen zu lassen. Wie ganz anders verhält sich hier alles noch im Vergleich mit dem späteren Zeitalter der Tragödie, wo Helena überhaupt nur dadurch für dramatisch möglich gilt, daß sie während des langen Kampfes um Ilion vom Gott nach Pharos ins Haus des Proteus entrückt gedacht wird, indes Dardaner und Achaier um ein bloßes Schein- und Trugbild kämpfen, — sie selbst aber Stunde um Stunde gewärtig ihrer einstigen ‚Entführung aus dem Serail', die uns denn auch der große Ironiker unter den Tragikern, Euripides, in einem heiteren Schauspiel nicht vorenthalten hat. Hier dagegen gilt alles, was der Mensch vermag, im Guten oder Bösen, alles was er berührt oder was ihn umgibt, wesentlich für göttlich, wesentlich für heilig: so unbedingt und so uneingeschränkt des Gottes voll ist das gesamte Dasein des Lebendigen und Leblosen. Nicht hier oder da, etwa bei Gelegenheit oder durch Schicksal oder durch Fügung, stoßen wir auf seine Spuren in einer übrigens gottlosen oder gottfernen Wirklichkeit, sondern allenthalben

weilt er gegenwärtig. Nichts ist profan, nichts nur menschlich oder nur irdisch; nichts aber auch vereinzelt oder gar vereinsamt, weil etwa vom allgemeinsam Gottheitlichen getrennt oder abgesperrt.

Eben aus dieser letzteren Tatsache läßt sich dann aber schon die andere ableiten, daß es in diesem homerischen Weltzustand noch nicht das gibt, was wir Sehnsucht nennen, und dieser Umstand allein dürfte genügen, die vollkommene Unzeitgemäßheit des epischen Lebensgefühles im Vergleich zu uns zu erhärten. Wenn es hier eine Sehnsucht gibt, so ist es die odysseische Heimwehklage nach Weib und nach Kind, nach Freunden und nach Mitbürgern, nach der eigenen Scholle und nach den eigenen Herden; kurz die Sehnsucht nach jenem selbstverständlichen Zusammenleben, Zusammentun, Zusammengenießen, Zusammenspielen, Zusammenwesen, welches die Tage jener Menschheit restlos ausfüllte. Was der Einzelne etwa sonst zu seinem Leben, Leben in jedem erdenklichen Wortverstande braucht, das findet er in den Gegebenheiten seiner Umwelt lückenlos vollständig vor, — wie zahlreich oder spärlich, groß oder klein auch ihre Bestandteile sein mögen, wie ausgeweitet oder beengt, üppig oder ursprünglich sie selbst sei. Unter allen Umständen ist alles, was dieser Umwelt angehört, heilig und göttlich, vollkommen, selbstgenugsam und einer weiteren Ergänzung unbedürftig. Niemand sieht sich darauf angewiesen, die Erfüllung seines Selbst etwa jenseit der nächsten besten Vorgefundenheiten zu suchen, oder gar die Grenzen des Daseienden überhaupt zu überschreiten. Vielmehr ist der homerische Mensch in religiöser Hinsicht (wenn auch nicht in kosmogeographischer) der Siedler einer durchaus kugelrunden Welt, die ihm sozusagen an jeder Stelle ihrer Oberfläche einen gleich großen Halbmesser zu ihrer göttlichen Mitte hinzustrahlen gestattet. Wo der einzelne

auch gehe oder stehe, beharrt er immer im nämlichen Abstand vom Nabelpunkt, genau wie jeder andere außer oder neben ihm. An allem der Seele Notwendigen mangelt ihm nichts, denn er weiß sich in einer völlig gleichartig und gleichwertig vom Gott durchfluteten Umwelt. Er vielleicht allein von allen Geschlechterfolgen unserer Gattung vermag schlechthin diesseitig zu leben, weil sein Diesseit alles Jenseitige bis zur Sättigung schon in sich eingesogen hat. Zu unserem Erstaunen bedarf seine Frömmigkeit deshalb weder des besonderen Aufschwungs noch der besonderen Erhebung, wie sie die Sehnsucht nach einer überweltlichen Göttlichkeit jeweils bedingt. Der Mensch braucht sich nur ganz beliebig, gleichgültig wie zu äußern, um eben durch seine Äußerung mit dem Gott verbunden zu werden. Es verhält sich aber dabei keineswegs so, daß der Homeride dieses Göttliche erst in die Wirklichkeit seiner Umwelt einlegen müßte, und daß er etwa seine eigene Seele den wahrnehmbaren Dingen nachträglich als ‚göttliche Essenz' zu leihen brauchte, wie dies die animistische Theorie anzunehmen beliebt. Sondern es verhält sich ganz naiverweise so, daß jeder Vorstellung- oder Willensakt des Menschen den Gott in einer bestimmten Erscheinungform grundsätzlich und völlig in sich aufzunehmen geeignet ist. Was auch geschehe, es ist verknüpft mit der Auswirkung des Einen Gottwesens und mündet in dieses ein, — wie anders vermöchte es sonst da zu sein oder zu leben! Derart versieht der homerische Mensch jedes Ereignis und jede Erscheinung mit dem bejahenden Vorzeichen der Gottbürtigkeit, Gottgewolltheit. Die seelische Empfänglichkeit der Persönlichkeit setzt eine durchgängig heilige, eine sakrale Gegenständlichkeit wechselbezüglich voraus und wird von ihr vorausgesetzt, eine Gegenständlichkeit, welche sich eben als göttlich stätig und lückenlos vor dem Bewußtsein jedes Einzelnen

ausbreitet. Das Äußerste etwa an sakraler Verringerung, was diese Auffassung zuläßt, ist die Beziehung eines Vorgangs auf dämonische Eingriffe, wobei man das Dämonische vermutlich als eine Unterstufe des Göttlichen zu bewerten hat. Aber natürlich ist auch dieses etwas heruntergesetzte Göttliche immer noch göttlich genug, damit die sakrale Durchsättigung der Wirklichkeit gewahrt bleiben kann. Den lebenfeindlichen Gewalten des Daseins auszuweichen, dem Gräßlichen und Schrecklichen zu entfliehen, ist dem homerischen Menschen unverwehrt: aber an und für sich ist weder das Lebenfeindliche noch das Gräßliche oder Schreckliche schon widergöttlicher Art. Sondern es ist höchstens in dem Sinne abgeschwächt göttlich, wie etwa bei Platon das Weib ein abgeschwächt Männliches ist.

Bezeichnen wir diesen Zustand einer ausnahmlos sakralen Betonung der Wirklichkeit mit dem Begriff der Weltheiligkeit oder der Weltheiligung, so versteht sich ohne weiteres, daß hier eine Sehnsucht nach Überschreitungen des Lebens nirgends aufkeimen kann. Und wie gesagt würde schon diese Tatsache allein hinreichend sein, um jede spätere Ausprägung der geschichtlichen Menschlichkeit von der homerisch-epischen ein für alle mal unüberbrücklich zu scheiden. Gleichviel ist dies Merkmal der Sehnsuchtlosigkeit nicht das einzige, welches uns endgültig von Homer getrennt hat. Die vollkommen durchgeführte Weltheiligung gestaltet das Verhältnis zwischen der Objektivität der Umwelt des Einzelnen und der Subjektivität seiner Erlebnisformen nicht nur so, daß Wünsche über die unmittelbar greifbaren Güter des Daseins hinaus gar nicht entstehen können, sondern sie gestaltet es gleichzeitig so, daß jede Gegebenheit ganz allgemein mit dem Gefühl der Ehrfurcht entgegengenommen wird. Zur Sehnsuchtlosigkeit gesellt sich Ehrfurcht als ein zweites und entscheidendes Merkmal

im Verhalten des homerischen Menschtums zur Wirklichkeit. Und zwar Ehrfurcht in einem sehr buchstäblichen Wortverstande, der sowohl den Begriff der Ehre wie der Furcht zu seinem vollen Recht gelangen läßt. Die Strenge gegenseitiger Durchdringung des Irdischen mit Göttlichem, die hier vorwaltet, bringt es nämlich mit sich, daß der Gott unvermeidlich in die menschlichen Streitfälle, in Familienzwist, Stammesfehde und Krieg hereingezogen wird und dergestalt an allen gesellschaftlichen Parteibildungen notwendig beteiligt ist. Wie jeder homerische Held seines besonderen Schutzheiligen oder Schutzgottes versichert sein darf, so hat er sich leider auch mit der besonderen Gegnerschaft und Bosheit feindsäliger Götter abzufinden. Man weiß, daß der Trojanische Krieg den ganzen Olympos entzweit und daß die Himmlischen abwechselnd gegen Sterbliche wie gegen sich selbst kämpfen. Und wenn nach einer durchsichtigen Allegorie Pallas die nahe Freundin des erfindungreichen Odysseus geworden ist, so lebt er, der seefahrende Abenteurer, in dauernder Furcht vor dem Dreizack des Erderschütterers. Darnach nimmt der Einzelne wohl die Ereignisse mit dem kindlichen und frommen Gefühle der Gottergebenheit entgegen: aber dieses Gefühl verschwistert sich gleich mit der unruhigen Spannung, ob sich das jeweilige Erlebnis nicht vielleicht vor ihm abwickelt gleichsam zum Behuf eines Truges, einer Versuchung von seiten eines göttlichen oder dämonischen Widersachers. Das unbedingte Zutrauen in Gott vermischt und gattet sich mit einer bedingten Angst vor ihm, und jede Gegebenheit wird so vom Nimbus der Fremdheit und Gefährlichkeit umwölkt, die sie zwar immer noch vollständig gottgehörig, aber eben darum auch schon nicht mehr menschengehörig erscheinen läßt. Gerade weil für den homerischen Menschen alles, was da ist, Gottes ist, kann sich's möglicherweise in jedem ein-

zelnen Fall um eine Erprobung, um eine Überlistung von der Seite des Widersacher-Gottes handeln, oder aber auch ganz einfach um einen ungeschickten Verstoß gegen den eigenen Schutzgott: und just die Scheu davor gewährleistet jedem Ding seine Selbstherrlichkeit gegenüber der menschlichen Habgier in einem ganz andern Maße als zum Beispiel in unserer Gegenwart. Die Furcht vor dem Gott erzwingt jeder Gegenständlichkeit die ihr zukommende Ehre, ja Ehre über dies hinaus, und diese aus Furcht und Ehrerbietung wunderlich zusammengesetzte Empfindung übernimmt in der homerischen Welt genau die ihr von Goethe in den Wanderjahren zuerkannte religiöse Leistung: die Weltheiligung, die hier der deutsche Genius wiederum anstrebte, kann nur bestehen und gedeihen bei jener hochentwickelten Devotion des Gemütes, wie sie im homerischen Weltalter offenbar das Gemeingut und der Stammbesitz aller Seelen gewesen ist. Es ist vielleicht dabei bemerkenswert, daß auch die goethische Forderung der dreifältigen Ehrfurcht mindestens so sehr die Forderung des Epikers wie des Ethikers und Religionphilosophen gewesen ist; — denn Wilhelm Meisters Wanderjahre sind vielleicht seit der Zeit der Homeriden der stärkste dichterische und geschichtliche Versuch gewesen, den epischen Helden wieder in eine neuerdings sakral geweihte Umwelt rein hineinzuversetzen. Dies aber beiseite, steht bei Homer vor dem Auge jeder seiner epischen Gestalten jeder Gegenstand gleichsam in einer doppelten Beleuchtung da. Einmal in dem hellen und sanften Tagglanz der allgemeinen Weltheiligkeit und Gottgegebenheit, dann aber in dem ungewiß spieglerischen Blendlicht seiner besonderen hieratischen und sakralen Zugehörigkeit oder Vorbehaltenheit. Jedes Vorkommnis, jeder Eindruck stellt aufs neue die etwas unheimliche Frage, welche Geltung er für Gott, und zwar für welchen Gott besitzt und welche

Geltung ihm infolgedessen auch der Mensch zuzuweisen habe? Aus diesem Sachverhalt begreift man leicht, wie sehr erheblich, ja wie unmittelbar entscheidend jeder menschliche Eingriff in die Wirklichkeit werden konnte; wie stark der religiöse Zwang jeden bedrängen mußte, jeglichem Ding die ihm aus seiner Gottgehörigkeit erwachsende Ehre peinlich zukommen zu lassen; und wie zuletzt schon im Schoß dieser beglückenden Weltfrömmigkeit und Weltsäligkeit Homers, ja gerade mit ihr, eine wahnbetörte Deisidaimonia auf ihre Entbindung durch eine nahe Zukunft nur zu warten scheint. Die Furcht vor dem Gott gebietet Ehrung aller ihm geheiligten Gegenständlichkeit; weh dem Frevler, dem Gott-Unfürchtigen, dem Schänder des Heiligen und Geweihten! Offenbar gibt es von diesem Standpunkt aus nur eine einzige Versündigung, die unter allen Umständen schwer gebüßt werden muß, und diese besteht darin, daß einer Sache diejenige Verehrung verweigert wird, die ihr nach Maßgabe ihrer Gottgehörigkeit zusteht. Dementsprechend wird bei Homer nichts so fürchterlich geahndet wie die Verletzung der sakralen Integrität eines Gegenstandes durch Wort, Gebärde, Tat: man hat sich nur etwa der Rinder des Helios, der Blendung Polyphems, des Raubes der Chryseis zu entsinnen.

Aber an diesem Zustand einer allgemeinen Weltheiligung, auf einem heilsamen Mischverhältnis von Ehrerbietung und Furcht beruhend, macht sich alsbald ein anderer Vorgang bemerklich, der einen allmählichen Wechsel in dem gesamten religiösen Verhalten vorbereitet. Ich sagte vorhin, in dieser sakral getönten Wirklichkeit habe die einzelne Person neben ihrer kindlichen Befangenheit in der gnädigen Obhut des Gottes dennoch göttliche oder dämonische Gegenwirkungen mit gutem Grund zu scheuen. Man darf dies zunächst so verstehen, daß sich aus einer anderwärts begründeten Feind-

säligkeit des Gottes leicht eine versehentliche Entheiligung ihm geweihter Gegenstände ergibt, wobei der in seinem Groll doppelt und dreifach empfindliche Gott sich schon durch eine menschliche Tathandlung beleidigt fühlt, die unter anderen Verhältnissen zu gar keinem oder wenigstens nicht zu einem so schwer sühnbaren, wenn nicht unsühnbaren Sakrilegium geführt hätte: in diesem Fall ist es eigentlich erst der göttliche Groll, der das menschliche Vergehen der Entheiligung erzeugt. Umgekehrt darf, ja muß man jedoch denselben Vorgang auch so verstehen, daß die Feindschaft des Gottes unmittelbar die Folge einer stattgehabten Ehrverletzung ist: und in diesem anderen Falle, der bei Homer der bei weitem häufigere zu sein scheint, kann man einen bemerkenswerten und den bisherigen Darlegungen widersprechenden Sachverhalt feststellen. Denn diese ursprüngliche Ehrverletzung, welche die Feindschaft und Rachsucht des Gottes veranlaßt, trägt sich möglicherweise nur unter der Voraussetzung zu, daß es innerhalb der ausnahmlos geheiligten Wirklichkeit einige enger umschriebene Gegenständlichkeiten gäbe, die auf Grund eines näheren Verhältnisses zum Gott irgendwie sakral ausgezeichnet sind. So vergreifen sich die Genossen des Odysseus, freilich nur in der dringendsten Not, an den Rindern des Sonnengottes, aber just diese Rinder sind unstreitig in einem verpflichtenderen Sinne heilig wie jedes andere Rind, wie jede andere gottgehörige Kreatur; — sie sind es auf eine solche Weise, daß sich ihre Abschlachtung schlechterdings verbietet. Darnach ruht also sogar im Umkreis dieser anscheinend gleichmäßigen und vollkommenen Weltheiligung auf gewissen Gegebenheiten der Wirklichkeit ein Akzent sakraler Gehobenheit, der anderen Dingen gleicher Art und Beschaffenheit mangelt. Besteht einerseit nichts, das nicht im allgemeinsten Betracht heilig und göttlich wäre, so gibt es anderer-

seit manches, was heiliger und göttlicher zu sein beanspruchen darf. Innerhalb der gleichartigen und gleichverteilten Masse irdischer Gegenstände bilden sich gewissermaßen sakrale Verdichtungkerne zwischen schwebenden Verdünnungnebeln, ganz ähnlich wie nach der Auffassung der späteren anaximeneischen Naturphilosophie aus Verdichtung und Verdünnung desselben physikalischen Urstoffes, des *πνεῦμα*, die eigentliche Welt, nämlich der *κόσμος* entsteht, — als welche Auffassung sehr wohl noch bis zur kantischen Theorie der Entstehung des Himmels ihre hohe Fruchtbarkeit bewährt. Um diese Kerne ballt und sammelt sich nun gleichsam das Heilige, sie werden allmählich mit der ganzen Summe sakraler Energien geladen, die ihrer näheren und weiteren Umgebung aus unbekannten Gründen verloren gehen. Infolge davon bildet dann die Wirklichkeit nicht mehr eine sakrale Stätigkeit, wo jeder beliebige Ausschnitt dieselbe göttliche Wesenheit mit derselben Eindringlichkeit vergegenwärtigt, sondern es entstehen Stellen von sakraler Ausgezeichnetheit, vereinzelte Örter oder vereinzelte Gruppen von lebendigen oder toten Dingen mit sehr verschiedenem Gehalt an Göttlichkeit: gradweis angeordnet vom religiösen Mindestmaß bis zum eben solchen Höchstwert. Das ist gegen vorhin eine einschneidende Veränderung, deren Folgen für die sakral noch unabgestufte Welt Homers umwälzend werden müssen.

Und hier haben wir uns denn der Tatsache zu entsinnen, daß die Religion der epischen Weltheiligung eine Vergangenheit mit gänzlich entgegengesetzten Tendenzen voll ausgesprochener sakraler Besonderung und Heraushebung abgelöst hat, und daß in jenen früheren Zustand, der niemals völlig verdrängt werden konnte, die nachhomerische Zeit offenbar wieder mehr und mehr zurückfällt. Sicherlich! die höchste Errungenschaft der episch gefestigten Frömmigkeit,

die allgemeine und stätige Heiligung der Welt, ist keiner folgenden Zeit des griechischen Lebens durchaus verloren gegangen. Aber eben so sicherlich vollzieht sich nach Homer eine fortgesetzt sakrale Besonderung durch die Entstehung immer zahlreicherer Kulte einzelner Landschaften und Gauen, die das Göttliche ihren örtlichen Bedürfnissen entsprechend begrenzen. Vor Homer mag der Gott ein Stein, ein Baum, ein Quell, ein Tier, ein Held, ein Ahne gewesen sein, der immer nur einer nächsten Umgebung bekannt und deshalb auch nur ihr teuer werden konnte. Noch längst als sich der Kreis der an kein besonderes Bezirk gebundenen Olympier Homers die allgemeine Geltung über ganz Griechenland verschafft hatte, mußte die Erinnerung nachwirken, daß Zeus ursprünglich doch nur in Dodona, am Ida beheimatet gewesen ist, Rhea in Kreta, Hephaistos auf Lemnos, Apollon und Artemis auf Delos, Ares in Theben, und so weiter. Dieselbe Erinnerung hat sich dann aber fort und fort belebt, einerseit an der überwältigenden Fähigkeit der Griechen zur Mythenbildung, die nirgends rastete und kein erstarrtes Lehrgebäude, kein Dogma duldete; — andererseit an dem persönlichen Interesse gewisser Priestersippen, die aus der örtlichen Gebundenheit einzelner Götter an besondere Bezirke wirtschaftliche und staatliche Vorteile zu ziehen vermochten. Bei der Würdigung der epischen Religiosität sollte man niemals außer acht lassen, daß es hier wohl Priester aber keinen priesterlichen Stand gibt, daß zwar Tempel vorhanden sind, aber die Anbetung des Gottes nicht einmal vorzugweise in ihnen stattfindet. Wo sich dagegen im Verlauf der Zeit der Beruf des Priesters innerhalb mancher Geschlechter zu vererben beginnt; wo der Gott nicht überall, sondern in diesem bestimmten Tempel Wohnung nimmt: da sind mindestens zwei wichtige Voraussetzungen für eine weitgehende sakrale Besonderung und

Auszeichnung bereits gegeben, und die Entwicklung der eleusinischen Kulte bietet uns nur das klassische Beispiel dar, wie sich beide Neuerungen zu einer Wirkung ohne-gleichen miteinander verbinden können. Die Verehrung der Demeter obliegt dort ausschließlich den Eumolpiden, in deren Familie das Priesteramt erblich ist, und dies bedingt natürlich, daß sich ein mächtiges Geschlecht für die Ver-örtlichung des Kultes einzusetzen gewillt sein mußte. Von Eleusis besitzen wir zudem in dem bekannten homerischen Hymnos auf die Demeter, — einer Dichtung übrigens von berückender Zartheit und Bildhaftigkeit, Getragenheit und Hoheit wahrscheinlich aus dem siebenten Jahrhundert, — besitzen wir, sage ich, den legendarischen Bericht, wie die Erdmutter im dortigen Tempel, den ihr König Keleus er-bauen läßt, ihren Wohnsitz aufschlägt. Eleusis, Demeter, die Eumolpiden gehören mithin für alle Zukunft zusammen, und man hat wahrlich dafür zu sorgen gewußt, daß die Wir-kungen dieser sakralen Besonderung fühlbar bleiben wer-den, solange die sogenannte Gesittung der europäischen Gesellschaft wenigstens äußerlich ihren Zusammenhang mit Griechenland bewahrt. Das wundersame *portamento* frei-lich der homerischen Weltheiligung, wo gleichsam jeder Klang schwebend an den nächsten herangetragen und schwe-bend wieder von ihm fortgenommen ward, hat sich jetzt in abgebrochene *staccati* aufgelöst, die etwas wirr durchein-ander schwirren . . .

Aber diese örtliche Einschränkung des Heiligen und Gött-lichen, wie sie durch Erbpriestertum und Gausage begünstigt wird, kennzeichnet noch nicht erschöpfend die Abkehr der neuen Zeit von der Weltfrömmigkeit des homerischen Epos. Ungleich entscheidender für den ungeheuren Umsturz, der sich zwischen dem neunten und sechsten Jahrhundert er-eignet haben muß und dessen Verlauf wir leider nur ahnen

können, hat doch wohl der Umstand gewirkt, daß allmählich menschliche Wesensäußerungen von gewisser Beschaffenheit nicht mehr vereinbar erschienen mit einer gereifteren Vorstellung vom Göttlichen und Heiligen, und daß sich behutsam und in vielerlei Übergängen ein Gebiet schlechthin widergöttlichen Tuns an und für sich aus dem Zusammenhang sakraler Handlungen auszusondern begann. Bei Homer wird der Gott, wie wir feststellen durften, höchstens deshalb gekränkt, weil sich der Mensch an einem ihm geweihten Besitz vergreift oder weil er zufällige Schützlinge des göttlichen Machtbereichs nicht schont: keineswegs, weil es menschliche Taten oder Unterlassungen gäbe, welche dem Begriff des Gottheitlichen von Haus aus widersprächen, — wenn anders man nicht die Unterlassung von Anruf, Gebet oder Opfer hier namhaft zu machen gedenkt. Wie die Frömmigkeit hier darin besteht, die Dinge der Wirklichkeit ausnahmlos in ihrer Gottgehörigkeit zu heiligen, besteht die Sünde darin, ihre Gottgehörigkeit zu mißachten. An sich gibt es nichts, das dem Gott nicht gemäß oder gar verhaßt sein müßte, nicht einmal das gröbste und schwerste aller menschlichen Verbrechen, der Mord. Im fünfzehnten Gesang der Odyssee vernehmen wir, daß sich Theoklymenos kurz vor Telemachs Abfahrt von Pylos seinem Nachen nähert und um Aufnahme bittet, da er sonst den Rächern einer von ihm verübten Bluttat in die Hände fallen werde. Ausdrücklich beruft er sich dabei auf das Recht des Schutzflehenden: der Gott wäre beleidigt, falls Telemachos ihm den Beistand weigere, — er ist es offenbar nicht im geringsten, daß sich ein Totschläger oder Mörder auf seine heilige Regel bezieht! Und diese eigenartige Beweisführung muß für überzeugend gegolten haben, denn Telemachos willfahrt alsbald dem Wunsch des Bedrängten und führt ihn zu Hause bei der Mutter ein. Der homerische Zeus ist also

zwar der Beschützer aller Hülfeflehenden, ist Zeus Xenios, Zeus Hikesios. Aber weder er noch ein anderer Gott ahndet etwa die Blutschuld eines Missetäters um deswillen, weil sie Blutschuld wäre. So findet der Freier Amphinomos im sechzehnten Gesang derselben Odyssee nichts dabei, gradhin das Orakel des Zeus über die Ermordung des Telemach zu befragen, und der Einspruch der Penelopeia gegen diese Ruchlosigkeit verfehlt jedes Eindrucks. Die Empfindung ist hier nicht entwickelt, daß das Bereich des Gottes eine Handlung, ein Vorhaben an sich schon als unheilig ausschlösse, und auch der problematische Begriff des *δίκαιον*, des Rechten und Satzunggemäßen, der bei Homer unleugbar eine gewisse Rolle spielt, ändert an diesem Tatbestand nichts. Denn die Vorstellung der Schuld, der *ἄτη*, ist dem epischen Zeitalter zwar durchaus geläufig, und man erinnert sich, wie im neunten Gesang der Ilias der Greis Phoinix dem zürnenden Achilleus eine reizend ausgesponnene Legende von Ate, der Tochter Kronions, zu erzählen weiß. Aber gerade die Art und Weise, wie dann im neunzehnten Gesang Agamemnon auf diesen Mythos von der Ate zurückkommt und seinem jetzt versöhnlich gestimmten Feinde Achill zum besten gibt, daß ja Zeus vormals selber seiner eigenen Tochter ins Garn gelaufen sei (bei Gelegenheit einer sehr peinlichen und folgeschweren Überlistung durch Hera), — gerade sie läßt erkennen, daß Ate hier nicht der sittliche Verstoß, der Frevel, die Gewissensschuld bedeutet, sondern viel eher die Übertölpelung, das Ungeschick, die Betörung, die Selbstverblendung, ja der unglückliche Zufall, der nicht vorauszusehen und abzuwenden war.

Indessen mußte eben die Auffassung des Heiligen und Göttlichen als eines ethischen Adiaphoron eine Krisis von großer Heftigkeit notwendig heraufbeschwören. Denn wie

sollte sich die Gesellschaft für immer mit der Auffassung abfinden, daß die Gottheit grundsätzlich nichts als den Eingriff in das unmittelbare Bereich ihres geheiligten Eigentums verwerfe; daß weder Mord, Totschlag, Meineid noch andere Vergehen von der sakralen Weihe ausgeschlossen würden; daß eine göttliche Mißbilligung menschlicher Gesinnungen und Handlungen auch da ausbleibe, wo der Mensch selbst vorbehaltlos zu mißbilligen, ja zu verurteilen gelernt habe. Dieser Widerspruch hat die Gemüter vielleicht um so heftiger bedrängt, als die Homeriden auch hier die deutlich bekundeten Ansätze einer gegenteiligen Überzeugung wahrscheinlich geflissentlich übersehen, geflissentlich außer acht gelassen hatten. Denn auch hier verdrängte die epische Religiosität eine Form der Frömmigkeit, die zu einem höheren Ergebnis hätte führen können, falls ihr Zeit und Gelegenheit zu unverkümmerter Entfaltung gelassen worden wäre. Homer will nämlich nichts mehr davon wissen, daß der Mord als solcher uralter Vorstellung gemäß beflecke und beim Schuldigen einen Zustand der Verunreinigung hervorrufe, welcher der Reinheit und Heiligkeit des Gottes schlechterdings widerspricht. Homer geht an dieser Tatsache vorbei, weil er sich aus Gründen, die kaum mehr zu durchschauen sind, (die aber wohl mit der Auswanderung nach Kleinasien und mit dem Charakter des Kolonialen zusammenhängen dürften), den im griechischen Mutterland verehrten chthonischen Gottheiten völlig abgewendet zeigt. Noch finden sich in der Ilias etwa im dritten, im neunten, im dreiundzwanzigsten Gesang, in der Odyssee hauptsächlich in der sogenannten Nekyia wahrnehmbare Reste jenes heimatlichen Kultes der Unterirdischen erhalten, deren religiöse Leistung frühzeitig in der Übernahme der Vergeltung, Verfolgung und Bestrafung begangenen Blutfrevels gegipfelt zu haben scheint. Aber es ist, wie wenn sich der

Homeride nur ungern und widerwillig darauf bezöge, und im allgemeinen hat in seinem Bewußtsein der olympische Zeus den chthonischen entschieden verdrängt. Im Epos erfreuen sich die unterweltlichen Gewalten weder einer nennenswerten Beliebtheit noch eines wirklich göttlichen Ansehens, und erst nach dem Ablauf des eigentlich homerischen Weltalters bereitet sich eben im Kreise dieses Kultes die Katastrophe vor, welche die Religiosität der allgemeinen Weltheiligung zwar nicht durchaus vernichtet, aber doch empfindlich geschmälert hat.

Bezeugt indessen der von Homer halbwegs in Vergessenheit gebrachte Olympos der Unterwelt, daß jeglicher Blutfrevel wie auch Meineid die Grenze der gottgewollten, gottgebilligten Äußerungen überschreite, so ist dabei freilich nicht an eine sittliche Besinnung zu denken, welche etwa ihrerseit diese sakrale Ausschließung bedingen würde. Der Mörder, der vermutlich als erster Vertreter gottwidriger Handlungweise aus der Gemeinschaft der Sippe, des Dorfes, der Stadt, der Landschaft verstoßen wird, erleidet sein Schicksal nicht deshalb, weil Mord an sich verbrecherisch ist und der Gott unmöglich zulassen kann, was den Wertungen der menschlichen Sittlichkeit zuwiderläuft. So einfach dieser Gedanke uns Heutigen zu sein dünkt, so sehr setzt er doch schon die ganze Reihe der Entwicklungen voraus, die damals erst ihren Anfang genommen haben. Wenn dort der Mörder den unterirdischen Mächten verfällt, dann geschieht das aus einem wesentlich anderen Grunde, nämlich weil er durch seine Tat die Rache der Seele des Ermordeten auf sich beschwört und diese Rache auf jede Gemeinschaft, auf jede Umgebung mit herabzieht, innerhalb deren er weilt und verharrt. Mord ist nicht widergöttlich, wofern er böse ist, sondern wofern er die Vergeltung und Sühne herausfordert, welche in erster Linie der

Seele des Ermordeten selbst, dann aber deren Anwälten und Sachwaltern, den chthonischen Gottheiten, angelegen sein muß. Im Anschluß an einen Ausdruck des Rhetoren Antiphon spricht deshalb auch Erwin Rohde in seinem grundlegenden Werke über diese ungelüfteten Dinge von dem ‚Miasma', mit welchem der Mörder wie mit einem Krankheitstoff, wie mit den Giften von Aussatz, Pest, Lustseuche alle ansteckt, die mit ihm in persönliche Berührung treten: denn sie alle verfallen dem Rachetrieb, dem Vergeltungwillen der Seele des Gemordeten und ihren chthonischen Schutzgeistern. Wo auch der Mörder seinen Aufenthalt nimmt, da fletscht ihn die ganze Hölle, die Seele des Erschlagenen mitsamt ihren Helfershelfern an: Erinnyen, Gaia, Hekate, Zeus der Honigsüße (μειλίχιος) und wohl auch Demeter, denn auch in ihrem Tempel auf Knidos hat man allerlei Täfelchen gefunden mit Zauberformeln, Flüchen oder Empfehlungen gewisser Personen an die Unterirdischen. Kein Wunder, daß unter sotanen Umständen gerade der Staat ein lebhaftes Interesse daran haben mußte, die Sühnung des Blutfrevels selber zu überwachen, da ja alle seine Bürger den Verfolgungen und Heimsuchungen der unterweltlichen Rachegeister solange ausgesetzt bleiben, als nicht jede Ansteckunggefahr durch den Mörder für beseitigt gelten darf, das heißt, als die Seele des Gemordeten Genugtuung empfing. Aber auch noch spät über die Zeit hinaus, zu der sich die staatlichen Behörden dieser Angelegenheit bemächtigt hatten, bleibt der eigentliche Vorgang der Blutsühne dem chthonischen Gotte vorbehalten. Der Staat wehrt die Verunreinigung durch den dämonisch verfluchten Volksgenossen von sich ab, indem er ihn bestraft oder verbannt, aber beides geschieht doch nur kraft der übertragenen Sühngewalt, die bei der abgeschiedenen Seele und deren göttlichen Vertreter liegt.

In welchem Maße nun die Frömmigkeit den epischen Zustand bereits überwunden haben mußte, bis ein Gott aus dem Kreis der homerischen Himmelsgötter zum vornehmsten und bald zum fast ausschließlichen Anwalt der durch Blutfrevel gekränkten Seele werden konnte, vermögen wir wenigstens schwach zu ahnen. Es bezeichnet eine neue Stufe des religiösen Bewußtseins, wenn der delphische Apollon sich mehr und mehr zum bevorzugten Sühnegott auswächst, — und zwar kaum durch ein anderes Ereignis wie durch bloßen Zufall. Denn der Sühnekult als solcher war längst mit dem phokischen Tempelbezirk zu Delphi örtlich verknüpft gewesen, ehe der delische Gott dort verehrt worden war. Die Legende hat dies bekanntlich so umschrieben, daß Apollon dort die Schlange Python, den Gefährten der Erdgöttin Gaia, erschlagen, dann aber die Zeremonie der Mordsühne an seiner eigenen Person vollzogen habe, ehe er sein neu angetretenes Amt im Geiste der von ihm verdrängten Unterirdischen mit solch außerordentlichem Erfolg verwaltete, daß er je und je als Gott der Mordsühne in ganz Griechenland anerkannt ward. Freilich erschöpft sich auch unter ihm noch diese Sühne in einer Anzahl peinlich vorgeschriebener Äußerlichkeiten, bei welchen Sau- und Ferkelblut, Meer- oder Quellwasser und Wolle unentbehrlich gewesen zu sein scheinen: und dies ist abermals ein Zeichen, daß der Mord in erster Linie als ein sakraler, ja als ein ritueller Verstoß betrachtet wird. Andererseit deutet manches darauf hin, wie die rituelle Sühne verhältnismäßig frühzeitig nicht mehr für ausreichend erachtet ward. Als im Jahre 624 der olympische Sieger Kylon die Burg von Athen durch einen Handstreich in seinen Besitz bringt, um die Tyrannis an sich zu reißen, als er mit seinen Freunden und Anhängern dann zum Teil sogar im Heiligtum der Eumeniden niedergemacht wird, kann sich die Stadt nicht mehr durch die

übliche Verfahrung reinigen. Sogar das freiwillige Opfer eines Jünglings bleibt ergebnislos, und man muß den Sühnepropheten Epimenides aus Kreta herbeirufen, damit er die Reinigung bewerkstellige. Schließlich verheißt gerade das delphische Orakel die Sühne nur dem Reuigen, und es kommt vor, daß die sakrale Reinigung ganzen Städten schlankweg verweigert wird. Phoibos der Leuchtende, Phoibos der Strahlende veredelt sich auf diese Weise zum Phoibos dem Reinen, der mit der Forderung der Reue endlich auf die Gesinnung des Frevlers zu wirken sucht. Damit ist zugestanden, daß der Mord nicht mehr allein deshalb, ja vielleicht überhaupt nicht mehr deshalb den Gott beleidigt, weil diesem die Ahndung und Rache anstelle des Gemordeten übertragen ist, — sondern weil die seelische Verfassung des Mörders an sich widergöttlich ist und er selber gottgefällig höchstens wieder durch Umkehr seines Willens und innerliche Erneuerung werden zu können hoffen darf...

Und hier ist endlich ohne allzu ausschweifende Verwegenheit die Annahme auszusprechen erlaubt, daß diese auf Verinnerlichung der Mordsühne gerichteten Bestrebungen Delphis zusammenfließen mit den anderen unterflächlichen Bewegungen, die im sechsten Jahrhundert Griechenland durch und durch erschüttert haben. In diesem mächtigen Geschichtabschnitt, dessen vielgestaltiger Reichtum vielleicht erst wieder mit dem Seelen-Überschwang des dreizehnten Jahrhunderts unserer eigenen Zeitrechnung zu vergleichen wäre, beginnt nämlich hie und da die Überzeugung Fuß zu fassen, daß nicht nur Mord, Todschlag oder Meineid, sondern noch eine Reihe weiterer menschlicher Äußerungen die Heiligkeit des Gottes befleckten und deshalb der Sühnung in irgend einem Sinn bedürftig seien. Allerdings wissen wir allzu wenig von Ursprung und Ausbreitung der hierfür wohl maßgeblichen Lehren der Orphiker:

und weniger noch kennen wir ihren sachlichen Zusammenhang mit so tief verschwisterten Weltanschauungen, wie sie etwa in den Verkündigungen des halbverschollenen Pherekydes von Syros oder des Pythagoras von Samos zum repräsentativen Ausdruck gelangt sein mochten. Immerhin wissen wir genug, um den Sieg einer ganz neuen menschlichen Einstellung zur Wirklichkeit bestätigen zu dürfen, einer Einstellung, die der homerischen Zug für Zug widerspricht. Jetzt erscheinen nämlich Welt und Wirklichkeit, Mensch und Leben in keinerlei Betracht mehr heilig oder gotterfüllt, sondern im Gegenteil mit einem schweren Makel schon von Anfang an behaftet. Innerhalb der überlieferten epischen Weltfrömmigkeit vollzieht sich ein Ereignis, das ich am liebsten mit einem Gleichnis aus der organischen Naturlehre erläutern möchte, nämlich mit dem Vorgang der eintretenden Reifung eines Säugetiereies. Wie sich nämlich ein solches Ei, wenn seine Zeit gekommen ist, zu teilen beginnt, indem gewisse Mengen des Keimbläschens, die sogenannte Richtungspindel bildend, in gestalt einer hügeligen Erhebung die Kugeloberfläche der Zelle zu überragen und sich hier allmählich vom Ganzen abzuschnüren beginnen: wie mithin das reifende Ei allen Lebensstoff, den seine spätere generative Leistung nicht benötigt, selbsttätig als einen Fremdkörper aus sich herausschafft, so stößt das allumfassende Bereich der homerischen Weltheiligkeit mit dem Eintritt einer seelengeschichtlichen Reifung nunmehr eine gewisse Anzahl seiner Inhalte als unrein, ungöttlich, unheilig von sich ab. Die Erkenntnis bricht durch, daß dem Begriff des Göttlichen vieles Menschliche von Grund auf widerspricht und ohne weitere Rechtfertigung einfach aus ihm auszuscheiden ist. Eben der Vollzug dieser Ausscheidung unheiliger, gottfremder und daher sühneheischender Menschlichkeiten aus dem religiösen Bewußtsein hat aber

offenbar seine stärkste Beschleunigung durch die orphische Prophetie erfahren, ohne daß man allerdings im einzelnen imstande wäre, dem Prozeß in seinem inneren Ablauf zu folgen. Indes läßt doch auch hier wieder eine auf uns gelangte Legende soviel von der neuen religiösen Richtungnahme erraten, daß wir wenigstens ungefähr mutmaßen können, um was es sich dabei im wesentlichen gehandelt hat. Die orphische Legende lautet also:

Zagreus, Sohn des Zeus und der Persephoneia, wird auf Anstiften der Hera von den Titanen fortgelockt, getötet und in einer scheußlichen Mahlzeit verzehrt. Die eifersüchtige Göttin selbst überbringt dem Vater das zuckende Herz des geschlachteten Kindes, er ißt es auf und zeugt mit Semele Dionysos als zweite Verkörperung des unglücklichen Opfers der Titanen. Oder in einer etwas abgeänderten Fassung der Sage schickt er das Herz des Zagreus in die Unterwelt zu Aidoneus und Persephoneia, bis es später in dem göttlichen Keimling, der im Schoß der Semele zum Leben heranwächst, wieder zu schlagen anhebt. Die Titanen aber zerschmettert der Himmelsvater mit seinem Blitz und knetet aus ihrer Asche den Menschen: also daß dieser gerade noch einen Rest göttlicher Wesenheit in sich bewahrt, wofern ja Blut und Asche der Titanen mit den Stücken des verschlungenen Götterknaben Zagreus vermischt gewesen sind. So schlicht, ja harmlos diese Sage auf den ersten Anblick aussieht, bietet sie nichtsdestoweniger vielleicht ein erstes Beispiel theologisch und philosophisch beabsichtigter Umwertung eines schon bestehenden Mythos, indem sie den chthonischen Dionysos, Dionysos den Jäger, Dionysos den Wolf, Dionysos den Rohfleischfresser (*ὠμήστης* oder *ὠμοφάγος*), der im Wahnsinn selber Menschen aus den Häusern stiehlt und verschlingt und an welchen sich grausige Erinnerungen dargebrachter Menschenopfer knüpfen,

— wurden ihm doch noch vor der Schlacht bei Salamis drei gefangene Perserjünglinge mit ausdrücklicher Erlaubnis des Themistokles dargebracht! — indem also diese orphisch umgedeutete Sage den Gott in Person erleiden läßt, was er der sonstigen Überlieferung gemäß andern zu erleiden zufügt. Der Sinn dieser mythologischen Umwertung ist aber ganz offenbar ein doppelter. Einmal wird hier ein Ursprung des Menschengeschlechtes angegeben, der sowohl göttlich wie titanisch, heilig wie unheilig ist: und manche Forscher (wie zum Beispiel der Geschichtschreiber der Religion Chantépie de la Saussaye) wollen eben hierin das eigentliche *fabula docet* der orphischen Erdichtung erkennen. Wichtiger jedoch als dieser Gedanke, der darum seine Richtigkeit auf keine Weise einzubüßen braucht, bedünkt mich der andere, wonach hier erstmals in Griechenland auch die Gestalt, das Selbst des Gottes dem Leiden unterworfen wird. Der Mensch ist zur Hälfte, ist nur zur Hälfte Gottes; Gott selber aber leidet und wird wiedergeboren, — in diese zwei knappen Sätzchen möchte ich den Gehalt der neuen Lehre wesentlich zusammendrängen.

Der Mensch ist nur zur Hälfte Gottes, nämlich genau soweit er Seele ist. Leib und Leben, Dasein und Wirklichkeit, ‚Natur und Mortur', kurz die gesamte Welt der körperlichen Dinge ist unrein und unheilig. Räumt man diesen unerhört neuen und homerwidrigen Gedanken einmal ein, dann beginnt sich die religiöse Sühnepflicht folgerichtig nicht mehr nur auf vereinzelte und gleichsam inselhafte Tathandlungen oder Gesinnungen zu erstrecken, deren Ungöttlichkeit kraß in die Augen springt: nicht mehr auf Mord, Meineid, Haß, Menschenfeindschaft, Lieblosigkeit allein, wie noch sogar bei dem gewaltigen Propheten, Magier und Bußprediger Empedokles von Agrigent: sondern sie bezieht sich grundsätzlich auf das Ganze des irdischen Wesens in seiner Fülle.

Mit dem Leibe ist alles unrein, was zu den natürlichen Stoffen und Kräften des Daseins gehört, und ihrer wahren Beschaffenheit nach ist die Wirklichkeit in genau demselben Maße der Entheiligung verfallen, als sie in epischen Zeiten heilig gewesen ist. Der Kosmos bis ins Innerste sakral entwertet und entweiht, das wohl ist als das Grundgefühl der orphischen Frömmigkeit anzusprechen, und den Anhängern dieses Dysangelions tut nur eines not, und dies ist, die letzte und äußerste Folgerung aus dieser Wahrnehmung zu ziehen und durch eine entschiedene Abkehr von allem Leibesleben die Wiederherstellung vormaliger Lauterkeit und Heiligkeit anzustreben. Sich wiederreinigen von den Befleckungen des Lebens, ja vom Leben selber; wiedergenesen von der Ansteckung durch die körperlichen Krankheitträger und -erreger; wieder den Makel der Wirklichkeit von sich abspülen und sich entwirklichen: das heißt jetzt die Seele als das Vermächtnis Gottes retten, das heißt gleichsam eine platonische Umwendung und Umdrehung ausführen, eine Periagoge von allem weg, was an und für sich nicht Seele, nicht Gott im Menschen ist. Das ist das eine.

Der Gott selbst, fügte ich indes vorhin noch hinzu, er leide und sterbe, werde zerstückelt und verzehrt, sein Herz gelange zur Hölle, um irdischer Wiederkunft zu harren. Dieses Gottes in unserm Innersten zu warten und zu pflegen, dessen Wesenheit gewissermaßen unmittelbar durch das ‚sakramentale' Essen der Titanen an uns übergegangen ist, kann also gar nichts anderes besagen als eben das göttliche Leiden in seinen Phasen menschlich mit- und nachzuleiden. Wer in diesem Gott gereinigt und entsühnt sein will, der muß je und je den Leidenshergang als die feierliche Bestätigung und Kundbarmachung des Göttlichen in sich vollziehen. An der Leidempfänglichkeit und Leidwilligkeit der einzelnen Seele ist es grundsätzlich gelegen, ob sie zum

besseren Bewußtsein ihrer Gottgehörigkeit vordringe oder nicht, und einmal soweit in der Erkenntnis vorgeschritten, muß ihr die noch etwas strengere Auffassung gemäß erscheinen, daß sie eben durch einen wiederholenden und nachahmenden Aktus der Dulderschaft ihre beim Eintritt in die Welt unvermeidlich erworbene Sündhaftigkeit in gewisser Hinsicht abbüße und vertilge, daß sie sich leidend geradezu wieder vergöttliche und damit einen Zustand ähnlich ihrer vormaligen sakralen Unverletztheit wieder hervorbringe. Derart mag sich in der pythagoreisch-orphischen Geheimlehre eine Vorstellung geformt haben, deren Bestand meines Wissens zwar durch schriftliche oder mündliche Überlieferung nicht unmittelbar verbürgt ist, trotzdem aber mittelbar durch vorhandene Belege hinlänglich erhärtet zu werden vermag. Ich meine die Vorstellung, daß eine durchgreifende Wiederheiligung, ein letzter und entscheidender Katharmos, oder wenn mir gleichnisweise ein der Mathematik entnommener Ausdruck gestattet ist: daß eine religiöse und sakrale ‚Reintegration' der schuld- und übelbetroffenen Menschenseele durch eine freiwillig geleistete Nachahmung der göttlichen Leidensgeschichte zu erlangen wäre, — wobei die ursprüngliche Passion des Gottes selbst etwa allmählich die Bedeutung einer gleichfalls freiwillig geleisteten Selbst-Opferung annimmt, die unverkennbar zum Behuf nachfolgender Wesenserneuerung und Wiederkunft vollzogen ward. Und an dieser Stelle müßte denn freilich ein dritter und wichtigster Gedankengehalt des orphischen Mythos auf die beiden erwähnten Auslegungen bestimmend zurückwirken, indem die an sich hinterlistige und gewalttätige Zerfleischung des Kindes Dionysos-Zagreus durch die Titanen im ursächlichen Zusammenhang mit der späteren Wiedergeburt des Gottes als eine doch schon in einem umfassenden Heilsplan angelegte und beabsich-

tigte Handlung erscheint. Der Gott opfert sich jetzt in Person, um durch den Opfertod die Neugeburt seines Selbstes, die Neugeburt des Selbstes seiner Gläubigen zu bewirken!

Diese Behauptung, der Gott opfere sich selbst zum Zwecke der sakralen Selbstverjüngung, sieht auf den ersten Anblick fast im Übermaß verwegen, wenn nicht verstiegen aus. Und dennoch verliert sich der Anschein des Willkürlichen und Unverantwortlichen unserer Behauptung, sobald wir in Erwägung ziehen, was die Geweihten solcher orphischen und wohl auch dionysischen Geheimdienste denn eigentlich von ihrer neuen *religio*, von ihrer neuen Bindung an das Göttliche erwarten und erhoffen mochten. Nämlich nichts anderes doch als eben die Wiederherstellung ihres schuld- und übelverhafteten Seins im Sein des gefeierten Heilands: mithin eine mehr oder weniger zauberhaft bewirkte Erneuerung und Umwandlung des eigenen Menschenwesens, für deren kultischen Vollzug Tod und Untergang notwendige Voraussetzungen sind. Was der Myste anstrebt, ist die Wiedergeburt im Gott: aber wiedergeboren werden heißt unter allen Umständen zuvörderst absterben und vergehen, und so ergibt sich auch aus diesem *post hoc* ein *propter hoc* ganz unauffällig und überzeugend. Der Katharmos ist die Folge, mithin auch der Zweck des Pathos, und dieses letztere erscheint dem Mysten geradezu als die Bedingung *a priori* der Möglichkeit des ersteren. Wobei auch hier wieder die Tatsache im Gedächtnis behalten werden muß, daß Pathos und Katharmos der Mysten lediglich mimetische Wiederholungen des Pathos und Katharmos des Gottes sind und bleiben. In diesem Denkzusammenhang gewinnt dann freilich eine an sich nicht gerade überwältigende Mitteilung wie diese, daß in den pythagoreisch-orphischen und dionysischen Mysterien der Neueingeführte mit einem Mantel verhüllt worden sei zum Zeichen seines

Hinsterbens, ehe er im Gott erwachen, im Gott wiedergeboren werden durfte, eine zu vielerlei Folgerungen drängende Bedeutsamkeit, — und das um so mehr, als dieser sinnbildliche Gebrauch bis ins fünfte Jahrhundert zurück zuverlässig beglaubigt, ja von Aristophanes schon gelegentlich verulkt erscheint. In hellenistischer und römischer Zeit, als die orphischen und dionysischen, besonders aber auch die eleusinischen Mysterien vielfach zur maßgeblichen Religion der Gebildeten wurden, hat man offenbar denselben Gebrauch erheblich drastischer dargestellt durch eine Art von symbolischem Begräbnis, dem sich der Einzuweihende unterziehen mußte. Wenigstens fordert eine diesbezügliche Bemerkung des Neuplatonikers Proklos, neuerdings von einem der ausgezeichnetsten Kenner antiker Geheimdienste in einer grundlegenden Untersuchung angezogen, durchaus zu dieser Annahme auf, wenn anders wir richtig zu entziffern verstehen: „. . . Das erstaunlichste indes von allem ist, daß Platon, wenn auf Geheiß der Geistlichen (*τῶν θεουργῶν*) der Leib mit Ausnahme des Kopfes bei den Weihen höchsten Grades zu begraben ist, auch dieses schon vorweg genommen hat . . ." Genau die nämliche sinnfällige Verknüpfung vom Tod und Neugeburt oder von Pathos und Katharmos betrifft dann noch ein anderes Bruchstück eines andern griechischen Schriftstellers (Themistios), welches der erwähnte ausgezeichnete Forscher in den Mitteilungen des Johannes Stobaios aufgestöbert hat und welches ich seiner aufklärenden Wichtigkeit wegen in der Übersetzung wiederzugeben versuche: „. . . alsdann erleidet die sterbende Seele ein ebensolches Leiden wie die in den großen Geheimdiensten Heilsweihen Feiernden. Und darum ähnelt dem Wort das Wort und der Tathandlung die Tathandlung des ‚Vollendens' und ‚Geweihtwerdens'. (Ein nicht gut zu verdeutschendes Wortspiel mit *τελευτᾶν* und *τελεῖσθαι*).

Herumschweifen zuerst und umhertreiben im Ungewissen und irgendwie durch Dunkelwege argwohnweckende und zielabführende Wanderschaften, dann vor dem Ende selbst jedwede Schrecknis, Schauder und Angst und Schweiß und Grausen: aus dem und nach dem allem ein Licht, ein wundersames, tritt entgegen, und leuchtende Orte und Wiesen erwarten (sie, die Seele) mit Stimmen und Gesängen und Festweihklängen von sälig Gehörtem und sälig Gesprochenem. Auf ihnen wandelt umher der endgültig Geweihte und Eingeführte, ein Befreiter und Erlöster und Bekränzter, und ist zusammen mit Heiligen und Reinen, hinblickend auf den ungeweihten und unreinen Pöbel der Lebenden, wie er in Pfuhl und Nebel durcheinanderdrängt, jedoch in Todesfurcht und im Weltübel verharrt aus Unglauben an die jenseit währenden Güter . . ."

Wie es dieses Wortspiel vom Vollenden und Geweihtwerden mit nicht zu überbietender Eindringlichkeit bekräftigt, muß also der Myste notwendig und zweckmäßig sterben, ehe er wiedergeboren und erneuert werden konnte: mußte folglich der Gott in Person notwendig und zweckmäßig sterben, wenn anders er den Weg zum Heile stiften sollte, den der Nachfolger und Nachahmer gläubig zu beschreiten hatte. Schon die Religion der Orphiker konnte aus der kathartischen Absicht ihrer Anhänger heraus nur einen solchen Heiland gebrauchen, der das Pathos erleidet, damit er des Katharmos teilhaftig werde. Die Frage nach dem Zusammenhang des Selbstopfers und der Wiedergeburt beim Gott entscheidet sich auf diese Weise ganz von selbst: in Wahrheit gehört dieser Zusammenhang zum ältesten religiösen Stammbesitz nicht nur indogermanischer Menschlichkeit allein. Denn noch bevor die wissenschaftliche Erforschung und Vergleichung der Religionen auf ihren heutigen Stand gelangt war, hat (wenn ich nicht irre) Max

Müller die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß im Opferhergang des Rigveda der Gott des Feuers, Windes, Lebens, Agni zuletzt sowohl der eigentlich Geopferte wie der sei, dem das Opfer gelte. Darnach liegt es im Geschehnis des Brandopfers als solchem, daß der Gott sich im Geprassel windgenährter Flamme selbst verzehrt und dabei zum himmlischen Ort seiner ehemaligen Herkunft wieder aufsteigt. Das edelste Teil des Gottes wird aus seiner Verhaftung mit irdisch-erdigen Stoffen wieder gelöst, indem er als Auferstandener zu seinem ‚wahren Selbst' zurückkehrt. Übereinstimmend mit dieser Auffassung wird dann im Puruschasuktam des Rigveda, (welches man auch im Anhang von Paul Deussens Upanischaden übertragen findet), der Puruscha oder das Urselbst, der Urmann, Urmensch, Urgeist von Göttern, Säligen und Weisen als Opfer dargebracht, so zwar, daß aus ihm, dem ‚ganz verbrannten Opfertier' mitsamt aus seinem ‚mit Schmalz vermischten Opferseim' allmählich alle die Tiere des Waldes und des Feldes, die heiligen Hymnen, die Priestergesänge und die Opfersprüche, das gezähmte Roß (die Brautgabe gleichsam der indogermanischen Rasse an die menschliche Kultur), das Rind, das Schaf und die Ziege, die vier Kasten der brahmanisch geordneten Gesellschaft, die Gestirne, ja die Götter selbst entstehen mit dem weiten Luftraum, mit den Winden, mit dem Himmel, mit dem ganzen All. Ausnahmlos ist hier die Welt Schöpfung und Erzeugung gottheitlicher Selbstverbrennung, bei welcher die opfernden Götter zumal dem frühesten und erlauchtesten Opfer huldigen als dem Vor- und Musterbild der Zeremonie des ‚Agnihotram', dieser jahraus jahrein vor Aufgang und nach Untergang der Sonne über das Âhavanîya-Feuer ausgeschütteten Milch- und Wasserspende. Nach der Verbrennung des Puruscha aber, der in diesem Liede durchaus Agnis Stelle vertritt,

stürmen die neu erschaffenen Götter, wie es eindrucksvoll heißt, „mächtigen Wesens zum Himmel auf, wo die alten, die säligen Götter weilen". So daß nicht nur Himmel und Erde, Gottheit und Menschheit die Hervorbringung des verbrennenden Puruscha sind, sondern auch der Götter Säligkeit geradezu durch den Flammentod des Allgeistes selbst bewirkt erscheint. Selbstopferung und Selbsterneuerung, Vergehung und Entstehung, Untergang und Erhöhung, Todesbereitschaft und Lebensverklärung, Pathos und Katharmos bedingen sich nicht nur wie in den Mysterien der Griechen wechselseitig, sondern sind in letzter Verwurzelung des metaphysischen Sachverhaltes geradezu ein und dasselbe. Damit ein All erschaffen würde, mußte das All-Feuer den Tod des Feuers sterben; aber des Feuers Tod ist wesentlich feuergeborener Welten Leben, und der Schöpfer ist der Opferer und das Opfer in einiger Person; — wer fühlte hier sich nicht bewogen, an den ‚Dunkeln' von Ephesos zu denken, der mehr wie jeder andere auf Asiens und Europas Wasserscheide stehet . . .

Wende man nicht ein, diese ganze Vorstellungweise sei eben ‚nur' indisch und nicht zugleich auch griechisch; wende man nicht ein, die Griechen, sogar unsere orphisch umwitterten und umzüngelten Griechen seien nun einmal keine Brahmanen und Vedisten gewesen. Denn abgesehen von der allgemeinen Erwägung, daß die Verwandtschaft indischer und griechischer Entwicklungen in dem Grade überraschender hervortritt, als beide zu überblicken sind; abgesehen von dem besonderen Umstand, daß einer der ganz seltenen wirklich ‚großen' Gelehrten wie Karl Eugen Neumann in seiner unerhört wundersamen (gleichsam pâlisierenden) Verdeutschung, Eindeutschung der Reden Gotamo Buddhos, einer geistigen Eroberung von noch nicht abzuschätzenden Folgen insbesondere für das im Todeskampf begriffene

Christentum des gegenwärtigen Europa, fast jeden Zug des gotamidischen Antlitzes an entsprechenden Zügen der griechischen Seele erläutern konnte: abgesehen also von diesen und ähnlichen Merkwürdigkeiten, sag' ich, kehrt just einer der leitenden Gedanken des Puruschasuktam, wonach der Mensch die Geburt aus den Überresten einer göttlichen Opferung ist, unverkennbar in unserer orphischen Legende wieder, — wobei ein Urteil darüber, ob hier geschichtliche Beeinflussung oder geschichtlicher Gleichlauf anzunehmen ist, freilich nicht zu meiner Zuständigkeit gehört. Jedenfalls ist es hier wie dort Asche, aus welcher die Schöpfung stattfindet, ist es hier wie dort der Strahl des Himmels, der zerstört und belebt, ist es hier wie dort Opferung und Erschaffung, die tiefsinnig miteinander verknüpft erscheinen. Spuren derselben mythischen Deutung lassen sich dann noch von ungefähr erkennen in dem oben schon erwähnten Hymnos des griechischen Dichters auf Demeter, Ge-pantonmeter: wenn hier etwa die ehrwürdige Göttin das Söhnlein ihres königlichen Gastfreundes Keleus von Eleusis, den kleinen Demophoon, ‚wie einen Kienspan in des Feuers roter Kraft verbirgt', um ihm die Wonnen ewiger Jugend gleichsam anzuglühen, — leider in diesem liebevollen Vorhaben ihrer verwaisten Mütterlichkeit vorzeitig durch die Torheit von des Knaben Schwestern unterbrochen. Unzweideutig nimmt zwar die Taufe des Erdensohnes im himmlischen Feuer hier die Absicht eines sakramentalen Unsterblichkeit-Zaubers an, indem Demophoon der Mensch in der göttlichen Stofflichkeit des Feuers vergöttlicht und damit zugleich verewigt werden soll; der Katharmos, könnte man sagen, erweitere sich unverkennbar hier schon zum Apathanatismos. Aber doch wieder so, daß jeder, der etwas weiter frägt und wissen will, wie gerade das Feuer zu solch wiedergebärenden, ja schöpferischen Kräften gelangt sei,

früher oder später zurückverwiesen wird auf jenen urtümlichen Mythos von Agni-Puruscha, welchem übrigens seinerseit der Apathanathismos keineswegs fremd geblieben ist, wie kinderleicht aufzuzeigen wäre, hier jedoch nicht aufgezeigt zu werden braucht . . .

Der Legende zufolge hat auch Dionysos in Indien geweilt, ehe er sich mit der verlassenen Ariadne auf Naxos vermählte, und fast ist es mehr als eine bloße Legende, daß sich eben von Indien aus der Mythos vom leidenden und sterbenden, vom opfernden, geopferten und im Opfer sakral verjüngten Gott über das vordere Asien und weiter westwärts verbreitet zu haben scheint, nachdem möglicherweise derselbe Mythos in Ägypten eine zweite Heimat selbständigen Ursprungs gefunden hatte. Bald als babylonischen Thammuz, bald als persischen Mithra, bald als phönizisch-syrischen Adonis, bald als phrygischen Attis, bald als ägyptischen Osiris begegnen wir in späteren Jahrhunderten diesem sonderlichen Gott, und was seiner Anbetung zugrunde liegt, ist überall derselbe Glaube an die österliche Wirksamkeit jeglicher Selbstopferung, die irgendwie mit einer Selbstverbrennung wohl zusammerhängt. An diesen Gedanken konnte sich ohne große Schwierigkeit die Beobachtung von einer etwas anderen Art der Verbrennung knüpfen, die zyklisch in südlichen Gebieten mit dem Eintritt der heißen Jahreszeit das pflanzliche Leben sengend dahinrafft, ehe dieses ebenso zyklisch zu neuer Blüte aufersteht. Auch hier bleibt der mythologischen Einbildungskraft alter Völker unverwehrt, etwas wie eine jährliche Selbstopferung zu ahnen, den Gewalten der vegetativen Welt auferlegt, damit sie immer wieder mit dem Anfang des neuen Jahres in frischem Saft von Trieb zu Trieb, von Sproß zu Sproß schwellend kreisen und gären möchten. Nur vergeistigt sich das, was in der Periodik der Natur

noch strenges Müssen gewesen ist, im Mythos von den verpersönlichten Kräften des Lebens zu einem freien Wollen, welches der menschlich (oder tierisch) gestaltete Gott-Beleber im Hinblick auf die eigene Erneuerung bejaht; — eine Erneuerung, deren Beschaffenheit sich gleichfalls in dem Maß offenbar vergeistigt, als es dem Gott gegeben ist sich zu vergeistigen: bis sie mit einer buchstäblich zu verstehenden Entsündigung und Entsühnung zusammenfällt. Einmal so weit verinnerlicht und versittlicht, darf der Gott, für die zyklische Verjüngung körperlich-seelischer Welten sein Leben lassend, von seinen Anhängern und Dienern mit Fug dasselbe fordern. Opfern soll sich nicht nur der Gott, sondern auch der Mensch, der seinen Gott liebt und an dem unsäglichen Mysterium der Wiedergeburt im Gott teilzunehmen trachtet: von dieser Notwendigkeit sind die Gläubigen solcher geheimen Gottes- und Heilsbotschaften sicherlich tief durchdrungen gewesen. Ein freundlicher Zufall hat es gewollt, daß dieser gesamte religiöse Vorstellungumkreis des Altertums uns in einem unschätzbaren Schriftstück erhalten und enthalten ist, welches Albrecht Dieterich als eine Liturgie des Mithra mustergültig erläutert, man darf mit einiger Berechtigung fast sagen, zu einer vorläufigen Urgeschichte der Religion überhaupt erweitert hat: einerlei, ob es sich dabei wirklich um eine Liturgie gerade des Mithra handelt, (was der vielleicht gediegenste Kenner des Mithrazismus Franz Cumont bestreitet), oder ob zwar die Beziehung zu dieser Religion, nicht aber der liturgische Charakter des Fragments zugestanden werden muß, (wie Paul Wendland und mit ihm andere Forscher annehmen). Der Sinn dieses höchst interessanten Bruchstücks, vom Herausgeber in der pariser Handschrift eines alten Zauberbuches aufgefunden, ist kurz gesagt der, daß vom Mysten die Vermittelung des Helios angerufen wird, damit er im

höchsten Gott Mithra, Vater des Helios wiedergeboren werden möchte. Bezeichnenderweise ist der doppelte Gott des Fragments, der geradezu als Helios⸗Mithra angeredet wird, wiederum der Geist des Feuers, wie insbesondere aus seiner schwungvollen Anrufung mit einundzwanzig Namen hervorgeht, die alle irgendwie eine Bezugnahme auf Feuer und Licht ausdrücken. Und obwohl auch jetzt von einer indischen Herkunft des ganzen Rituals keine Sprache sein kann, finde ich dennoch eine indische Erinnerung einmal aufblitzen, wenn es etwa von der Sonnenscheibe heißt, daß sie Sterne, und zwar ‚fünfzackige', in großer Zahl aus sich schleudere, welche der Myste auf seiner Reise zum höchsten Gott eilends beschwört. Als Fünfstrahliger erscheint nämlich gewöhnlich der klassische Himmelsbote, der *gandharvas* oder *gandhabbo* des Veda, (dessen mythische Abkömmlinge bis zu unserm mittelalterlichen Lohengrin herab verfolgt werden können), den menschlichen Sinnen, um seinen lautern Licht⸗Ursprung ebensosehr zu offenbaren wie zu verstecken, besonders in der Neunzehnten und Zwanzigsten Rede aus der Längeren Sammlung Dîghanikâyo der Übertragung Neumanns; — und daß jener Sternschnuppenregen aus der Sonne irgendwie die Himmelsabkunft der Menschenseelen symbolisch darzustellen bestimmt sein möchte, liegt auch für Dieterich durchaus im Bereich des Glaubwürdigen. Diese beiläufige Mutmaßung jedoch beiseite, beruht der hohe Wert dieser wirklichen oder nachgeahmten Liturgie darauf, daß sie den unauflöslichen innern Zusammenhang von Tod, Opfer und Wiedergeburt nochmals in verhältnismäßig später Zeit besonders tief und schön in dem letzten Gebete ausspricht, wenn der Myste im Angesicht des höchsten Gottes ‚laut brüllend' — die Diener des Mithra wurden bekanntlich in den höhern Graden mit Tiernamen wie Rabe, Löwe, Adler bezeichnet!

— die prachtvollen Worte vernehmen läßt: „Herr, sei gegrüßt, Waltherr des Wassers; gegrüßt, Urheber der Erde; gegrüßt, Machthaber des Geistes! Herr! als Wiedergeborener scheide ich ab, indem ich erhöhet werde, und als Erhöheter vollende ich; geboren durch lebenzeugende Entstehung werde ich erlöset in die Vergehung, und ziehe des Weges, wie du gewiesen hast, wie du zum Gebot erhoben und eingesetzt hast das Mittel des Heils," (*μυστήριον*, nach Dieterich gleichbedeutend mit *sacramentum*) . . .

Den Weg aber, den der in so vielen Geheimdiensten und zu so verschiedenen Zeiten verehrte Gott der Selbstopferung und Selbsterneuerung gestiftet hat, gehen seine Geweihten auf gar mancherlei Weise. Ursprünglich vielleicht doch wohl derart, daß von Zeit zu Zeit ein lebendiger Mensch, ein Kriegsgefangener, ein Schwerverbrecher, ein Sklave dazu ausersehen wird, den sterbenden Gott nicht sowohl zu spielen als vielmehr der sterbende Gott zu sein in der ganzen rohen und platten Handgreiflichkeit des Wirklichen, und schwerlich wird es den zahlreichen Völkern des Altertums, die dem herkömmlichen Brauchtum des Menschenopfers nie völlig abzuwenden waren, an Gelegenheiten gefehlt haben, diese abstoßendste Form einer Nachfolge Gottes zu betätigen. Dann aber zweitens so, daß das dem Gott geweihte Tier, oder besser und richtiger das Tier, dessen Züge der annoch unvermenschlichte Gott früher trug, nunmehr den Menschen in seiner Stellvertretung Gottes ablöst und den Gläubigen in gestalt dargebrachter Stiere, Widder, Schweine, Pferde das heilige Blut in der Fülle spendet, deren sie zu dem jetzt als sakramentale Waschung oder Taufe vollzogenen Aktus der Einigung bedürfen, — und hierfür bietet die Bluttaufe des berüchtigt-berühmten ‚Taurobolium' zu ehren der *magna mater deum Idea* ein besonders hervorstechendes Beispiel dar, indem es seiner-

seit den metaphysischen Zweck des Opfers mit einer selten großartigen Bestimmtheit zu erkennen gibt, wenn wir etwa auf einem Altare der phrygischen Göttin die unvergeßliche Inschrift lesen: „*In aeternum renatus!* Auf ewig wiedergeboren!" in der Taufe des Blutes . . . Zum dritten und letzten mal aber schließlich derart, daß mimische Spiele, Mummenschanze, Umzüge, Tänze veranstaltet werden, die Leidensgeschichte des Gottes in einer Abfolge von szenischen Bildern und Handlungen symbolisch versinnlichend. Öfters, wenn nicht sogar meistenteils, mögen diese dreierlei Darstellungweisen der göttlichen Selbstopferung zumal stattgefunden haben, wie dies zum Beispiel für die Mysterien der syrischen Fruchtbarkeit- und Liebegöttin Derketo oder Atargatis (Astarte des Ates, Astarte des Attis, also doch wohl Kybele?) zutrifft, von der uns der Spätling Lukian einen recht anziehenden, ob auch in vielen Punkten erklärungbedürftigen Bericht in seiner gewohnten, allzu leichthin plaudernden Manier hinterlassen hat, — ein Bericht, der nebenbei gesagt ungefähr wohl zu gleicher Zeit abgefaßt worden sein mag wie die vorhin benutzte pariser Niederschrift der Liturgie des Mithra, nämlich im zweiten nachchristlichen Jahrhundert. Die Anbetung dieser Göttin im syrischen Hierapolis, einem wahren Pfuhl pfäffischer Verworfenheit und Verlogenheit, begangen unter Kundgebungen einer scheußlichen Unzucht oder mehr noch einer scheußlichen Widernatürlichkeit, hat offenbar ihren höchsten Augenblick im alljährlichen Frühlingfest der ‚Fackel' oder des ‚Scheiterhaufens' erreicht. In diesen Tagen wurden die der Göttin gewidmeten Tiere lebendig an den Stämmen gefällter Bäume, die man zu einem künstlichen Gehölz im Hof des Tempels aufgebaut hatte, nebst einer großen Zahl erlesener Weihgeschenke aus edlen Metallen aufgehängt und nach einem pomphaften Umzug aller Kult-

statuen verbrannt. Ungefähr gleichzeitig gab man sich den widerlichen Selbstverstümmelungen hin, welche die sogenannten Galli des Tempels *in memoriam* des entmannten Liebhabers der Göttin, eben des Kombabos-Attis, an sich vorzunehmen beliebten, und zwar, wie sich versteht, in einem Zustand planmäßig herbeigeführter Raserei; — wollte doch auch die ehemalige Verschneidung des halb göttlichen, halb menschlichen Liebhabers der Derketo ein Selbstopfer sinniger Art vorstellen. Damit indes auch das wirkliche Menschenopfer zu seinem unverjährten Recht käme, wurden noch zu Lukians Zeiten in Säcke eingenähte Kinder von der großen Plattform des Heiligtums in die Tiefe gestürzt. Ergänzt man sich diesen auf alle Fälle lehrreichen Bericht über die Atargatis-Mysterien zu Hierapolis durch flüchtige Erwähnung der Adonisfeste zu Byblos, wo man Tod und Auferstehung des Gottes (unter anderem) auch dadurch feierte, daß alljährlich ein Kopf oder ein Topf aus ägyptischem Papier, von frommen Alexandrinern ins Meer gelassen, zu Byblos angeschwommen kam und mit der jauchzenden Verkündigung empfangen ward: Adonis lebt! — in demselben Byblos spülten nach ägyptischem Mythos die Wellen einst die Lade mit dem ermordeten Osiris ans Land; — ergänzt man sich, sage ich, den Bericht dieser hier nur beiläufig zu gedenkenden, aber von unserm gescheuten Wieland reizend kommentierten Erinnerung selbst wieder mit dem, was heute von den üppigen Adonisfesten zu Antiocheia oder von der Verehrung der syrischen Göttin am römischen Janikulus bekannt geworden ist, so gewahrt man wirklich das Opfer des Menschen, das Opfer von Tieren, das mimische und mimetische Spiel in dreierlei Formen der kultischen Betätigung einheitlich zusammengefaßt . . .

Aber genug endlich dieser langen, ob auch lohnenden und wohlbegründeten Abschweifung in so viel frühere und

spätere Zeiten und in so verschiedene Rassen und Völker. Kehren wir von ihnen allen zu unsern orphisch erregten und bewegten Griechen des Mythos vom Dionysos-Zagreus zurück und halten uns gegenwärtig, daß das Sterben des Gottes auch bei ihnen wenigstens auf zweifache Weise begangen zu werden pflegte: durch stellvertretendes Tieropfer und im mimisch-mimetischen Aufzug, — wobei wir absehen von jenen vorhin bezeugten symbolischen Verhüllungen und Begräbnissen pythagoreischer, orphischer, dionysischer Mysten, die als Bestandteile des Geheimdienstes mit den hier gemeinten szenischen Vorführungen möglicherweise in einem näheren genetischen Verhältnis stehen, für uns jedoch gerade in diesem Verhältnis nicht mehr erkennbar werden. Tieropfer und Schau-Hörspiel hingegen lassen sich in bedeutsamster Verschwisterung besonders dort nachweisen, wo die Feiern des thrakisch-hellenischen Heilands Dionysos mit den Feiern der Demeter und ihrer vom unterirdischen Zeus entführten Tochter Persephone ineinander fließen, und wo, beeile ich mich hinzuzufügen, doch auch der religiöse Heilsgedanke der Orphiker, es sei durch äußerliche Beeinflussung, es sei durch innere Übereinstimmung, Aufnahme gefunden zu haben scheint: Aufnahme in einer Reihe festlicher Spiele, welche uns weit über die ritualen und liturgischen Anfänge hinaus die seelische Verknüpfung Pathos-Katharmos als eine religiöse Bindung der Menschheit mit zunehmender Vollendung wahrnehmbar machen. Hier in Eleusis, wo sich also Asien und Europa in inniger Begattung längst vor Anbruch der hellenistisch-römischen Hoch-Zeit fruchtbar umarmen, gleichsam als sollten wir davon unterrichtet werden, wie unendlich wenig die Veränderlichkeit der Zeit ins Gewicht falle bei der Verlebendigung von Vorstellungen, die seit den Hymnen des Veda bis zu den Orphikern und Pythagoreern, seit den eleusi-

nischen Begehungen bis in unsere unmittelbare Gegenwart hinein wirksam geblieben sind, — hier in Eleusis vereinheitlichen sich demnach die körperlichen Ausdrucksbewegungen einer Mehrheit ekstatisch und enthusiastisch ergriffener Frommen zu einem gemeinsamen Tanz oder tanzähnlichen Gebärdenspiele. Hier in Eleusis verschmelzen die stimmlichen Verlautbarungen derselben ergriffenen Menge zum dithyrambischen Gesang oder zu gesangähnlicher Sprechweise, bis sich zuletzt der einzelne Gesang- oder Gebärdenführer von diesem harmonischen Reigen ablöst und seinen Genossen im mimisch-mimetischen Stegreifspiel gegenübertritt. In diesem unsterblichen Eleusis, und was fast wunderbarer ist, in ihm allein und ausschließlich, gebiert die neue Religiosität ein neues Ideal des menschlichen Gestaltungwillens, indem sie die beziehungreiche Sinnbildlichkeit der gottheitlichen Selbstopferung und Selbstverjüngung in eine der wenigen Ur- und Grundformen der Kunst gleichsam kultisch zu bannen weiß. Niemand zählt die Stämme und Völkerschaften der Erde, die gleichzeitig oder früher oder später das göttliche Opfer geehrt und gefeiert haben; niemand kennt die mystischen Aufzüge und Darstellungen, welche den leidenden und sterbenden Kultheiland allüberall zu verherrlichen pflegten. Jedoch nur in Eleusis entsteht daraus die Tragödie, nur in Eleusis der erhabene ‚Bock-Gesang': und dies allein, man wird es glauben, ließe das griechische Menschsein vor allem Menschsein des europäischen Altertums für immer geadelt erscheinen . . .

Im Namen Bockgesang besteht die Erinnerung an das Opfer fort und fort. Entweder so, daß er auf die übliche Opferung des Ziegenbocks bezogen werden darf, dem in den Augen der Diener des Dionysos die Stellvertretung ihres zerstückten Gottes recht eigentlich zukommt. Oder so, daß er sich auf den satyrisch vermummten Chorus der

Geweihten bezieht, welche nach einem hinlänglich bekannten Gebrauch kultischer Tiertänze den Gott ‚angetan' und sich mit ihm vereinigt hatten, indem sie gleichsam seine Leidensgeschichte tanzten. Im einen wie im anderen dieser beiden Fälle, die übrigens sehr wohl zusammenhängen mochten mit den beliebten alljährlichen Totenklagen örtlicher Einwohnerschaften um ihre Verstorbenen, formt die Tragödie das Pathos des Kultstifters völlig zum lyrisch-szenischen Gebilde um. Im einen wie im anderen Fall weiht sich der tragische Darsteller des Gottes in seiner mimisch-mimetischen Darstellung einem über das bisherige Leben hinausweisenden Wieder-Sein, wo er (mehr dionysisch und eleusinisch gesprochen) von der Vergänglichkeit erlöst ist, oder wo er (mehr orphisch und pythagoreisch gesprochen) von der Unreinigkeit und Sündhaftigkeit des Wirklichen Genesung findet. Und hier haben wir freilich allen Nachdruck auf den seltsamen Umstand zu legen, daß gerade die eleusinischen Spiele, entgegen jeder Mutmaßung *a priori*, nicht etwa das Pathos mit dem Apathanatismos des Gottes in die tragische Schürzung aufnehmen, sondern das Pathos und den Katharmos. Nicht ein Unsterblichkeit-Zauber aus dem göttlichen Leiden und Sterben steht in Frage, sondern eine Sühn-Wirkung, ein Sühn-Brauchtum. Das wird sich im folgenden uns immer klärlicher bestätigen, während es dahingestellt bleiben muß, ob es nicht andererseit der vom Pathos nachträglich losgetrennte Apathanatismos gewesen ist, in welchem die große Zwillingschöpfung des attischen Bockgesangs, der attische ‚Feierschwarm-Gesang' oder die Komödie ihre tiefste religiöse Verwurzelung gefunden hatte . . .

Sehe ich recht, so werden wir erst von dieser Einstellung aus befähigt, die schlechterdings grundlegende Tatsache der attischen Tragödie uneingeschränkt zu würdigen, daß

sie sich nämlich in der Pathos-Szene so lange erschöpft, als ein Zusammenhang mit den kultischen und liturgischen Vorgängen der Mysterienreligionen überhaupt noch aufzeigbar ist. Dieser Umstand, der nicht nur die eigentliche Tragödie, sondern im erweiterten Wortverstand zunächst das gesamte antike Drama mitbetrifft, ist allen denen, die immer noch nicht hören wollen, von Nietzsche in einer leider noch allzu ungenützten Note zum Fall Wagner aufs bestimmteste zu Gemüt geführt worden. Es sei ein wahres Unglück für die Ästhetik (er hätte hinzufügen können: ein mindestens ebenso wahres für die Religion und ihre philosophische Ergründung) gewesen, heißt es dort, daß man das Wort Drama immer mit Handlung übersetzt hat... „Das antike Drama hatte große Pathos-Szenen im Auge, — es schloß geradezu die Handlung aus (verlegte sie vor den Anfang oder hinter die Szene). Das Wort Drama ist dorischer Herkunft, und nach dorischem Sprachgebrauch bedeutet es ‚Ereignis', ‚Geschichte', beide Worte in hieratischem Sinne: das älteste Drama stellte die Ortslegende dar, die ‚heilige Geschichte', auf der die Gründung des Kultes ruhte (also kein Tun, sondern ein Geschehen, — *δρᾶν* heißt im Dorischen gar nicht ‚tun')." Die Verantwortung für diese Verdeutschung der Wurzel *δρᾶν* bleibt dabei allerdings dem Philologen Nietzsche überlassen, der sich erst mit der ganz anders lautenden Behauptung des Aristoteles auseinanderzusetzen hätte, wonach die Dorer ihren Anspruch, die geschichtlichen Erfinder der Tragödie zu sein, auf den sprachlichen Sachverhalt zu stützen gewillt waren, daß tun oder handeln (*ποιεῖν*) bei ihnen eben nicht *πράττειν*, sondern *δρᾶν* heiße! Diese Schwierigkeit besteht also leider entschieden weiter, und es muß zukünftiger Philologie vorbehalten bleiben, den erwiesenen Widerspruch ins reine zu bringen. Derartige eher doch sprachliche wie

sachliche Strittigkeiten aber außer acht gelassen, hat Nietzsche mit seiner Richtigstellung im entscheidenden Punkte unbedingt recht. Wer die sieben überlieferten Tragödien des Aischylos auch nur einmal hintereinander und unbefangen durchlesen, durchfühlt, durchlebt hat, wird nicht verstehen können, wie darüber jemals hat andere Ansicht herrschend sein können. So daß es eigentlich der willkommenen Versicherung eines tragischen Poeten unserer Gegenwart kaum noch bedarf, der aus dem Zwang des eigenen starken Schaffens heraus (fast einen Ausspruch des Oidipus auf Kolonos umschreibend) zu dem gereiften Urteil gelangt ist: „Für die Tragödie kommt es nicht darauf an, wer zufügt, sondern wem zugefügt wird; alles Handeln ist hier in Wirklichkeit ein Leiden . . ." (Paul Ernst: Merope. Noch enger mit meinen eigenen Auffassungen berührt sich desselben Dichters neuere Abhandlung Die Trachinierinnen im Zusammenbruch des deutschen Idealismus.)

EINE RELIGION DES LEIDENS

An dieser empfindlichen Vernähtung, wo das Tragische als ästhetische Erscheinung an das Tragische als religiöse Erscheinung gleichsam zum Behuf einer organischen Durchwachsung angeheftet werden soll, werden wir gut tun, das Hauptmotiv orphischer Religiosität noch einmal kurz und rund herauszustellen. Was in Eleusis orphisch gerichtet nach passenden Ausdrucksformen innerhalb dionysischer Weihen und Feiern ringt, das ist die Überzeugung, daß Leiden und Sterben erneuernde, das heißt sühnende und wiederheiligende Kräfte entbänden. Wie sich von selbst versteht, besteht nun diese Auffassung zunächst nur als eine religiöse und darf von sich aus schon deshalb noch nicht als eine tragische angesprochen werden, weil Tragik in jedem erdenklichen Wortverstande unzertrennlich von Widerstreit, Gegenwirkung, Kampf ist. Von Widerstreit, Gegenwirkung, Kampf fehlt aber jede Spur, solange Gott oder Mensch ihr Leiden nicht allein unwiderstrebend und unwiderspenstig, sondern sogar bereitwillig auf sich nehmen, um damit zu sühnen, was gesühnt werden soll und muß. Indessen pflegt gemeinhin der Mensch und folglich auch der menschlich erfundene Gott, selbst wo beiden die heilsame Bedeutung des Pathos hinlänglich offenbar geworden ist, das Leiden und Sterben nicht auf eine natürliche Weise, nicht freien und guten Willens auf sich zu nehmen. Vielmehr müssen Leiden und Sterben dem einen wie dem anderen in der Regel hart aufgedrungen werden, und erst durch irgendwelche Verkettung kann es dahin kommen, daß das Selbst notwendig leide, notwendig untergehe, notwendig sühne. Und sogar der Notwendigkeit wird der Einzelne widerstreben; auch wider sie wird er einen heißen Strauß so lange führen, bis die letzte Hoffnung auf den eigenen Sieg un-

möglich geworden ist. Um tragisch zu wirken, braucht nun freilich dieser Kampf der Menschenseele mit der Notwendigkeit nicht in Taten ausgetragen zu werden. Vielmehr genügt es, wenn er, der schon mit dem Leben und seinem Ablauf gegeben zu sein pflegt, sich in einer klagenden Gebärde, in einem gequälten Aufschrei der mißhandelten Persönlichkeit und ihres nie zu löschenden Lebensdurstes entlade: wie bei der aischyleischen Kassandra, wenn sie das ihr bevorstehende Schreckliche vor ihrem inneren Auge sieht, ohne es im geringsten abwenden zu können. Damit ist aber auch schon das erste Merkmal des Tragischen überhaupt berührt, nämlich der Widerstreit des Ich mit eben der Notwendigkeit, die sich ganz allgemein aus der ursächlich-zweckfremden Abfolge äußeren Geschehens ergibt. Dieses Geschehen erlegt dem Selbst stets von neuem das Leiden auf, und stets von neuem erschöpft sich das Selbst in den Anstrengungen, den Ring zu sprengen, den ihm das Leiden ums Herz eng wie die eiserne Gurt ums Rad preßt . . .

Heißt jedoch Kampf gegen die Notwendigkeit in all ihren Gestalten das erste unerläßliche Merkmal des Tragischen, so hat es mit diesem Merkmal keineswegs auch schon sein Bewenden. Gerade wenn wir's für erwiesen nehmen, daß das Tragische nach Entstehung und Bedeutung durchaus religiösen Wesens ist, gerade dann vermag die Kampfstellung der leidenden Persönlichkeit noch nicht von sich allein aus einen wirklich tragischen, will sagen wirklich religiösen Endzustand zu erzeugen. Fehlte der Kampf als solcher, dann dürften wir göttlich-menschliches Pathos im Hinblick auf einen zu erhoffenden Katharmos immerhin noch (orphisch) religiös bewerten. Fehlte aber dem stattfindenden Kampfe ein zweites, erst noch zu ermittelndes Kennzeichen, — es wäre nicht einzusehen, wie er zu religiöser Auszeichnung und Weihe hätte je gedeihen können. Sehen wir mithin die

tragische Persönlichkeit den Widerstreit mit der ihr aufgedrungenen Zwangsläufigkeit der Welt aufnehmen, ob auch etwa nur symbolisch durch einen Laut, durch einen Blick, durch eine Gebärde des Widerstrebens; finden wir sie in Bereitschaft, kämpfend dem drohenden Erleiden zu entrinnen: es muß dennoch in ihr eine tiefere, gleichsam hellsichtigere Seelenschichtung geben, wo sie die eben noch verneinte Notwendigkeit gut heißt und billigt, ja sogar herbeiwünscht und ersehnt als die willkommene Fügung, eine ursprünglich besessene Reinheit, Unverletztheit, Makellosigkeit wieder zu erwerben. Und dies ist nun das andere Grundmerkmal des Tragischen, wie es im Bockgesang Attikas zum ersten mal in religiös-ästhetische Erscheinung tritt. Die Seele widersetzt sich der Unumgänglichkeit irdischer Leidverstrickung nach allen Kräften, jedoch entrinnt sie ihr nicht, sondern unterliegt: das ist eins. Gleichzeitig heißt sie aber in ihrem unbetretensten-unbetretbaren Bezirk das starke Pathos hochwillkommen als das schlechthin einzige Mittel, welches ihr die Entsühnung, die Wiederheiligung bringt: und dieses ist das zweite. Nur wo beides zutrifft, spielt die Seele die Tragödie des im Leiden geopferten Gottes, die eigentlich ‚heilige Geschichte', von der Nietzsche vorhin sprach. Als hieratisches Ereignis bedeutet das Tragische den Vollzug einer Sühnwirkung und Wiederherstellung; wenn man will, einer durch nachahmende Selbstopferung hervorgebrachten Selbstentsündigung.

Nennen wir nunmehr *sub specie* dieser Sühnwirkung, welche das tragische Erleiden und Sterben allein zu einer angebbar religiösen Bedeutsamkeit steigert, jene Summe von Notwendigkeiten, deren Setzung das Pathos als unabwendliche Folge nach sich zieht, statt Ur-Sache besser und sinngemäßer Ur-Tat, um darauf hinzuweisen, daß in der Tragödie auch die scheinbar äußerliche Verkettung der Be-

gebenheiten in der seelischen Gesamtverfassung der tragi=schen Persönlichkeit angelegt und vorbereitet sein müsse: so können wir gar nicht umhin, diese Urtat, deren Folgetat eine irgendwie verstandene Entsühnung ist, als das zu be=zeichnen, was eben unerläßlich von sich aus Entsühnung heischt, — nämlich als Schuld. Und damit stellt sich uns der vielumstrittenste Begriff des Tragischen ganz von selbst zur Erörterung, ein Begriff, der heute in Zeitläuften nicht nur fortgeschrittener Entsittlichung, sondern fortgeschrittener Entgöttlichung und Entfrömmigung sein früheres Ansehen schier bis auf den Rest eingebüßt hat. Die tragische Schuld scheint abgewirtschaftet zu haben. Nicht allein bei aller=hand Ästheten und Literaten, was an und für sich kaum belangreich wäre; auch nicht nur, was schon von größerer Erheblichkeit sein dürfte, bei Forschern von dem geistigen Rang eines Erwin Rohde; sondern geradezu beim tragischen Dichter selber, was jedenfalls entscheidend ist. Auch bei diesem Anlaß möchte ich mich auf die bereits erwähnte grundsätzliche und aufklärende Untersuchung Paul Ernsts beziehen dürfen, als einen der blutwenigen, die in Deutsch=land seit Hebbels Tod eine Tragödie überhaupt als Form auf die Beine stellen können (wobei ich etwa an Demetrios, Brunhild, Manfred und Beatrice denke): denn auch Paul Ernst hat sich von der Überzeugung vollständig durch=drungen, daß jede Annahme einer tragischen Schuld nicht nur entbehrlich, vielmehr geradezu rückständig, ja unver=ständig sei. Diesen entschiedenen Gegnern einer philoso=phischen Ausdeutung des Tragischen, die ihrer Meinung nach seit Jahrtausenden schmählich in die Irre ging und heute eigentlich nur noch einige besonders verstockte Schul=meister narrt, — ihnen möchte ich indes den wesentlichen Umstand zu erwägen geben, daß der verpönte Begriff der Schuld im Sinn einer vom tragischen Menschen begangenen

Urheberschaft, Urtäterschaft durchaus mit dem Begriff der tragischen Notwendigkeit selbst steht und fällt, weil diese Notwendigkeit ausschließlich auf der Schürzung Urtat-Folgetat beruht und beruhen kann. Wollen wir also die tragische Folgetat, nämlich das tragische Erleiden, in seiner vornehmlich religiösen Beschaffenheit als den nachahmenden Vorgang einer Selbstdarbringung und Selbstopferung zum Zweck der Selbstentsühnung und Selbstwiederheiligung aufgefaßt wissen, dann haben wir auch keine Wahl, die Urtat dieser Folgetat anders aufzufassen denn als Schuld, indem es nur Sache der Schuld ist, eine Sühne notwendig und unaufhebbar zu fordern.

Dieser Begriff der Schuld hätte freilich sofort eine Einschränkung von großer Wichtigkeit zu erfahren, die man niemals hätte übersehen dürfen. Kennt und voraussetzt die Tragödie eine Verschuldung eben doch nur in einem streng sakralen, streng religiösen Wortverstande, unter keinen Umständen aber in einem moralischen! Soweit die Geltung dieser einschränkenden Anmerkung reicht, soweit ist wohl auch Paul Ernst im Recht mit seinen lebhaft und leidenschaftlich vorgetragenen Einwänden gegen die antike Doktrin der *ἁμαρτία*, nachdem Aristoteles diesen von Haus aus durchgängig religiös zu nehmenden Ausdruck leider moralisch und moralistisch mißverstanden hat. Nur dieses Mißverständnisses haben wir uns zu begeben, um die sakrale und religiöse Verschuldung der tragischen Person mitsamt ihrer im Leiden vollzogenen Entsühnung in einem (allerdings stilisierenden und stilisierten) Zusammenhang mit ihrer seelischen Grundhaltung zu gewahren, — so zwar, daß der Schmerz- und Todbetroffene im Drama zutiefst nur das erleidet, was sein innerster, innigster Wille unbewußt zu erleiden wünscht. Oder daß er, wie ich das gelegentlich einmal auszusprechen versuchte, sein ihm zufallendes Geschick

gleichsam auf sich herabzieht wie die vergoldete Spitze eines Blitzableiters den Wetterstrahl auf sich herabzieht. Mögen wir daher den unbequemen aber unentbehrlichen Begriff der tragischen Verschuldung immerhin um und hinum wenden und drehen, wobei es in hohem Grad bemerkens=wert sein und bleiben wird, daß die offenbar hieratische, offenbar religiöse Tönung des von Aristoteles dafür ge=wählten Wortes *ἁμαρτία* weit hinausweist über des Stagiriten eigene Auslegung und im Grund gewiß schon das nämliche meint, was einige Jahrhunderte später das selbige Wort in den evangelischen Schriften besagen will: die Verfehlung gegen das Gottheitliche und Göttliche, die Entheiligung und Entweihung, kurz die ‚Sünde'; — mögen wir also, sag' ich, noch soviel an diesem Sprachlaut herumnörgeln und =mäkeln, am Ende werden wir doch gar nicht anders können als eine durchgängige Verhältnismäßigkeit und Entsprechung des tragischen Ethos zum tragischen Pathos anzunehmen. Eine poetische Gerechtigkeit, just darum poetisch weil völlig unwirklich und lediglich in der dramatischen Formung des religiösen Ereignisses begründet, muß zwischen Ur= und Folgetat, zwischen Tun und Leiden, zwischen Dasein und Zustand eine sinnfällig, ja sinnenfällige Übereinstimmung obwalten lassen, wenn anders die tragische Knüpfung nicht zum belanglosen Abklatsch zufälligen Geschehens ausarten soll. Die Person, welcher tragisches Pathos widerfährt, be=reitet sich selbsttätig ihr sogenanntes Schicksal, gegen wel=ches sie ankämpft, und derart bringt sie gerade in ihm ihre eigentliche Sinnesart zum Ausdruck: sogar Leiden und Sterben treten jetzt als Kundgebungen einer bisher ver=hehlten, bisher uneingestandenen Willensmeinung in Kraft. Mit großartiger Machtvollkommenheit schafft sich mensch=liches Ethos in der Tragödie sein ihm zustehendes, ihm angemessenes Pathos; schafft sich persönliches Leben persön=

lichstes Leiden und übers Leiden hinaus stolzbeschworenen Tod; — und nur durch diese psychologische, nur durch diese daimonologische Bedingtheit letzterer beiden kann es überhaupt gelingen, daß beide innerhalb des dramatischen Ablaufes wirken wie eine vom Helden in Stellvertretung des Opfergottes beabsichtigte Entsühnung. Der tragische Mensch ist im Besitz der letzten Gewißheit, daß die Befleckung zwar seiner gottgeweihten Seele eine notwendige und darum nicht abzuwendende gewesen ist, daß er mit unentwegter Folgetreue jedoch die Befleckung tilgen könne durch sein Ja zum Selbstopfer, welches er eben in dem Maß leidend vollzieht, als er sich tätig dem Notwendigen widersetzt. In dieser Bezugnahme scheint die orphische Geheimlehre mit ihrem (übrigens schon tief buddhistischen) Grundsatz ‚Was du getan, erleide!' nur als ein abgezogenes Bekenntnis auszusprechen, was die Tragödie als die metaphysisch-religiöse Bedingung ihres dramatischen Aufbaus unausgesprochen voraussetzt: die tragische, die sakrale Entheiligung der Menschenseele muß irgendwie, wer weiß wie, mit diesem Leben schon gegeben und in sein raumzeitliches Gewebe irgendwie unzerreißbar versponnen sein, indes es im tragischen Kampf mit dem Notwendigen jedem anheim steht, sich selbst vor dem Gott wieder herzustellen in des Gottes Nachfolge, der leidend und sterbend ihm das Mysterium der Wiederherstellung vorgelitten und vorgestorben hat...

Es liegt der Einwand nah, daß dieser oder ein ähnlicher Sachverhalt vielleicht in der Tragödie der Griechen, sicherlich aber in keiner späteren Dramatik uns bekannten Schrifttums nachweisbar sein möchte. Er sei hier mit einer kurzen Einschaltung erledigt, eh' er sich sonstwie geltend machen kann. Denn was man späterhin unter der irrigen Annahme einer gar nicht vorhandenen Stätigkeit literarischer Entwicklunggeschichte zur ärgerlichen Verwirrung aller Be-

griffe Tragödie zu nennen beliebte, wahrt weder ursprünglichen noch sachlichen Zusammenhang mit den kultischen Begebenheiten in Eleusis. Wir haben die europäische Tragödie von Shakespeare oder Calderon bis Kleist, Büchner, Grabbe, Hebbel, Ibsen, Wedekind für eine Mischgattung aus dem Mimos der hellenistischen und römischen Antike zu nehmen und aus den Mysterien des Mittelalters, — für eine Mischgattung mithin aus Puppenspiel und Fastnachtschwank, aus Chronik, Ballade, Roman, Novelle, Epos, Sage, Märchen sonderbar gestoppelt. Nicht von ungefähr wahrlich hat der reichste und reinste Genius unserer neueren Welt seine höchste Schöpfung bewußt wieder gespeist aus diesen beglückend heimatlichen Lebensquellen, und sicher kann man mit größerer Leichtigkeit Fäden spinnen von den ersten dramatisch aufgeputzten Legendchen germanischer Kunstübung, den Schau- und Sprechspielen der Hrotsvit von Gandersheim bis zum Faust, als von der Oresteia oder König Oidipus bis eben dahin. Und wo wir Goethen etwa in einer Zeitspanne seines Lebens, wo wir Schiller, Kleist, Hebbel (in unseren Tagen wieder Paul Ernst mit manchem Jüngeren) wieder und wieder zur ehern geschlossenen und gegossenen Form der attischen Tragödie zurücktasten und -trachten sehen, — da handelt sich's entweder um eine bewußt zu erarbeitende (und doch nie erarbeitete) Wiederaufnahme dieser Form, oder aber um eine tunlichst selbständig und sachlich aus der Philosophie des Tragischen heraus kristallisierte Gestaltung, die eine gewisse Fragwürdigkeit nie abzustreifen vermag. Jene Tragödie dagegen ist bis zur Stunde *sui generis* geblieben: Kultform und Kunstform in unzertrennlicher Vermählung, und viel eher vergleichbar etwa der christkatholischen Messe als sonst einem theatralischen Spiel, — selbst wenn dieses, wie etwa das bayreuther Bühnenweihfestspiel, den längst unwiderbring-

lich verlorenen Anschluß an den Kultus wieder sucht und neben seiner ästhetischen Wirkung und über sie hinaus eine religiöse offenkundig anstrebt...

Dieser unerläßlichen Einschaltung gedenk, finden wir jetzt die Bahn frei für die Erörterung des Tragischen, wofern wir unter ihm wirklich eine Art von Religion der Griechen begreifen wollen. Wir bezogen uns zuletzt auf die Urtat der tragischen Persönlichkeit, wie sie die seelischen Vorbedingungen schaffe für den Vorgang sakraler Entsühnung im Leiden oder Sterben als ihrer eigentlichen Folgetat und Folgewirkung, und im Einklang mit altem Herkommen zögerten wir nicht, diese Urtat als tragische Verschuldung zu bezeichnen, im gesuchten Widerspruch mit der heute vorherrschenden Mißbilligung dieses Herkommens. Entschlossen, diesen Begriff unter allen Umständen für das antike Drama in Anspruch zu nehmen, müssen wir freilich im vorweg die falsche Meinung abweisen, als sei diese hieratisch und religiös zu nehmende Verschuldung im Wortgebrauch heutiger Sittenlehre überwiegend oder gar ausschließlich der Verantwortlichkeit der einzelnen Persönlichkeit angehörig. Was wir schon weiter oben über die Ansteckungsgefahr des Blutfrevels äußerten, wäre vielmehr hier mit verstärktem Nachdruck zu behaupten. Die Schuld wird nämlich vom Einzelnen auf die Gemeinschaft übertragen und vererbt, eben weil sie ursprünglich gar nicht der moralischen, sondern der religiösen Sphäre angehört und als solche von alters her statt eine Angelegenheit der Persönlichkeit die Sache der Genossenschaft gewesen ist. Darum kann im antiken Drama die Schuld auf jedem ohne jede persönliche Verfehlung seinerseit lasten, so wenn er beispielweis als Glied einer Sippe vom Ansteckungs- und Giftstoff eines Mordes, eines Gottesfluches angekränkelt ward. Alle Verschuldung ist hier zunächst Gemeinverschuldung, alle Ent-

sühnung zunächst Gemeinentsühnung, und nur das Unverständnis dieser Tatsache zeitigt in so zahlreichen Fällen das Mißverständnis griechischer Tragik und griechischer Tragödien. Diese Tatsache ist aber grundlegend und muß erst einmal mit allen ihren Folgerungen anerkannt sein, ehe man hoffen darf, die Frage der Schuld oder Nichtschuld mit ethischen, ästhetischen, dramaturgischen Beweisen zu entscheiden. Was darum die Einbildungkraft der Urheber dieser Tragödien jeweils über die Maßen beschäftigt und erregt hat, ist die Darstellung des Schicksals solcher fluchbeladenen und gottgehaßten Geschlechter, in welchen die Schuld wie ein Krankheitstoff von einem Träger des Namens auf den anderen übergeht. Über die tragische Einzelperson oder neben sie stellt die ältere Tragödie also die tragische Sippe, und man braucht nur die Geschlechternamen der Tantaliden, der Labdakiden auszusprechen, um auch dem ungenauen Kenner des Griechentums eine Reihe von Titeln kühnwürfiger Dichtwerke von Aischylos bis Euripides gleichzeitig in die Erinnerung zu rufen. Ein aischyleischer König und Held wie etwa Eteokles in den Sieben gegen Thebai ist offenkundig ein tragischer Urtäter überhaupt nur insofern, als er eben Nachkomme und Sohn des alten Oidipus ist; in den aischyleischen Schutzflehenden wirkt ebenfalls der Fluch nach, den die Himmelsherrin Hera einstmals über die unglückliche Stammutter der Danaiden, die bremsengestachelte und in eine wahnsinnige Kuh verwandelte Jo verhängt hat. Und wenn man noch hinsichtlich jenes Eteokles oder Polyneikes einwerfen wollte, neben ihrer gemeinsamen Haftbarkeit für die Gesamtschuld der Labdakiden sei zweifellos das Motiv des väterlichen Fluches besonders mit in Betracht zu ziehen, welches zu seinem Teil das Motiv kollektiver Verschuldung verstärkt, ja vielleicht erst wirksam gemacht habe, so genüge der Name Antigone für den

Nachweis, daß es hier wahrhaftig nicht erst des väterlichen Zornes bedarf, um ein Glied des Labdakidenhauses tragisch zu verderben. Wie häufig hat man mit der Anrufung dieses einen Namens die Lehre von der Schuld im antiken Drama zu entkräften gedacht, wie oft hat man ihn mit dem sieghaften Bewußtsein genannt, nunmehr jede fernere Erörterung des Problems abgeschnitten zu haben! Und auf der andern Seite, — wie vergeblich hat man seit Hegels eigensinnigem Beispiel den schärfsten Verstand aufgewandt, die Schuld dieses wunderbaren Mädchens gleichsam zu retten in jenem verfehlten und irrführenden Wortgebrauch heutiger Auffassungen, die ihr Vergehen gegen die Pflichten staatsbürgerlichen Gehorsams, Nichtbeachtung vaterländischer Notwendigkeit vorwerfen zu dürfen wähnen! Müßiger Streit, der nie und nirgends ausgetragen werden konnte, weil er auf Voraussetzungen fußt, die wesentlich zwar unserm, nicht aber altgriechischem Unschuld- und Schuldbewußtsein entsprechen und überwiegend nur individualistisch statt kollektivistisch gedacht erscheinen. Für hellenisches Fühlen, in diesem wie in soviel ähnlichen Fällen von ungleich größerer Erlebnisstärke als das unsrige, ist Antigone ganz selbstverständlich tragisch schuldig: aus dem einzigen, aber schlechthin zwingenden Grunde, weil sie des Oidipus Tochter ist und als Schwester ihres leibhaften Vaters, Tochter eines vatermörderischen Sohnes, Kind einer blutschänderischen Mutter für alle die gräulichen Verstrickungen des Hauses Labdakos mithaftbar ist und stellvertretend mitverantwortlich vor Gott und Menschen für jede elterliche Übeltat bleibt. Sie ist im Sinne der Tragödie, will sagen im Sinne szenischer Darstellung der Entsühnung und Wiederherstellung makelbehafteter Seelen unbedingt eine Schuldige, obgleich sie, persönlich von reinstem Menschenadel, die Götterstimme der Liebe und des Mitleidens inmitten des

tobenden Geheuls der Hassenden und Fluchenden vernimmt und ihr zu folgen wagt; obgleich sie vielleicht als erste Persönlichkeit in der griechisch-europäischen (nicht in der indisch-asiatischen!) Welt das neue, unveräußerliche Recht der Menschenseele über allen äußerlichen Rechten und Ordnungen der Bürgerschaften und der Staatsbehörden verficht: schuldig und fluchbeladen dennoch als Mitglied einer sündigen Gemeinschaft, eines verpesteten Geschlechts. Sie ist schuldig, weil genau an demselben Giftstoff erkrankt wie ihr Gegenspieler König Kreon, dieser beinah' preußische Vertreter der Legitimität, der Disziplin, der Autorität, des Staates und der Staatswohlfahrt, dem sehr bezeichnend noch ein Schuß von Weiberhaß und Frauenverachtung mitgegeben ist. In Kreon und in Antigone spinnt sich das Verhängnis der Labdakiden weiter, ganz einerlei, was es mit dem sittlichen Wert oder Unwert der Tat und Urtat für eine Bewandtnis haben möge. Sophokles selbst ist offenbar von dem religiösen und kollektiven Charakter der tragischen Verschuldung so stark durchdrungen, daß er gelegentlich geradezu eine Auffassung ausspricht, welche später ein Hauptbestandteil der christlichen Dogmatik geworden ist: Nie blieb noch eines Menschen Wandel frei von Schuld! Vom Leben in den Verband einer gottwidrigen Sippe eingereiht, färbt sich der gute und reine Wille der Antigone ebenso tragisch wie das entgegengerichtete Wollen des feindlichen Oheims, gleichviel, ob auch vom Standpunkt unserer heutigen Sittlichkeit, die übrigens eines Tages mutmaßlich bald wieder jener antik kollektiven Auffassung angenähert werden muß, das Verhalten beider völlig entgegengesetzt zu beurteilen wäre. Daß auch der persönlich unantastbare, ja gute und heilige Mensch dennoch von Gemeinschuld ergriffen werde und sich just wegen seiner persönlichen Bevorzugtheit zu stellvertretender Verantwortlichkeit für andere

und vor anderen eigne, diese grundlegende Tatsache tragischer Religiosität predigt die sophokleische Antigone allen Rassen und Völkern der Erde wie mit feurigen Zungen. Wer aber die Worte des Chores, (etwa insonderheit des Verses 841) mit Aufmerksamkeit in sich aufgenommen, mit doppelter und dreifacher Aufmerksamkeit in sich aufgenommen hat das erschütternde Eingeständnis der wundersamen Jungfrau in der sofort folgenden zweiten Gegenstrophe, der findet vom Dichter selbst mit unsäglicher Zartheit alles kund gegeben, was hier überhaupt sagbar ist. Wie zum Überfluß für hartschlägige Gemüter hat dann der achtzigjährige Sophokles (bekanntermaßen von seinen Söhnen vor dem Areiopagos auf Entmündigung verklagt) in seiner letzten Tragödie auf gewisse Weise den Vorgang der Szene anzuvertrauen gewagt, wo der Ansteckungstoff von Oidipus' eigener Verschuldung nach völlig geleisteter Sühne gleichsam übergeht von seinem bisherigen Träger auf seine Verwandten, auf Söhne und Schwager und Neffe: vor den Sinnen der hier im innersten Herzen ihrer Frömmigkeit getroffenen Zuschauerschaft. Hier nehmen wir wahr, wie der verstoßene Landflüchtling und Landstreicher der Gottheit sozusagen eine überschüssige und übermäßige Genugtuung durch übermäßiges Erleiden gegeben hat. Verunreinigte und vergiftete er bisher durch seine bloße Gegenwart alles, was ihm zeitlich oder räumlich benachbart war, so ist ihm jetzt auf Kolonos von Gott verkündigt, daß seine Grabstätte dem gastfreundlichen Athen und dessen Herrschern hinfort Segen bringen werde. Ausgeschieden sind die Keime der ungeheuren Erkrankung, restlos ausgeschieden von dem ursprünglichen Träger und übertragen wie ein Schorf oder Aussatz auf seine Anverwandten, die später selber denselben ‚königlichen' Weg des Duldens zu beschreiten haben werden, wenn anders sie ihrerseit entsühnt

sein sollen. Mit Namen stark gerufen vom delphischen Phoibos und von Kronions Donner wie von einem dröhnenden Paukenwirbel schauerlich begleitet, wird der Greis von den chthonischen Göttern entrafft: keiner weiß es wie und wohin. Niemals vorher und kaum einmal noch nachher ist die Tragödie in einem solchen Maße zu sich selbst gekommen, — ein Katharmos, ein Sühnelied von domglockentonschwebender, domglockenklangschwellender Reinstimmigkeit und Andachtlauterkeit, da dieser grenzenlos gepeinigte Mensch nach standhaft geendetem Erleiden (‚erstaunlich und stolz sein Los') einzieht in seinen Frieden: all sein Schicksal aber und seine Schuld annoch unentsühnten Überlebenden zum tragischen Erbe hinterlässet...

Die sakral-dramatische Verschuldung der älteren, etwa bis ausschließlich Euripides entwickelten Tragödie erstreckt sich jedoch keineswegs nur auf den Umkreis einer makelbehafteten Gemeinschaft, einer Sippe, einer Familie. Sondern sie greift zum mindesten bei dem ersten der drei großen Tragöden ganz unverkennbar auch auf die Götter selber über, und in der Unerschrockenheit zu dieser äußersten Folgerung haben wir die überragende religiöse Leistung des Aischylos zu bewerten und zu verehren. Dieser religiös ebensosehr wie poetisch erregte Genius scheut vor der (für uns) entscheidenden Auffassung keineswegs zurück, daß mit den Menschen im Grunde auch die Götter einer Entheiligung verfallen und mithin einer Entsündigung bedürftig seien. Diese Überzeugung, die man vernünftigerweise nirgends auf eine philosophische Formel, auf einen Kernspruch, auf ein Apophthegma gebracht erwarten darf, beherrscht nichtsdestoweniger eine ganze Reihe von tragischen Verkettungen in seinen Werken, soweit sie auf uns gekommen sind. So wenn für die traurige Opferung der Iphigeneia zu Aulis und damit für die spätere Ermordung Agamemnons

die Göttin Artemis verantwortlich gemacht wird; so wenn Kassandras Untergang wie des Orest fürchterliche Tat zuletzt dem Apollon, Kassandras ‚Wehegott' zur Last fällt, der seine Priesterin bestraft, weil sie sich ihm geweigert hat, Orestes dagegen zum Muttermord geradezu anstiftet; so wenn Kronion im Gefesselten Prometheus eine lediglich auf die Macht des Stärkeren gegründete Gewaltherrschaft ausübt oder Hera die sehr unschuldige Jo aus ihrer üblichen Eifersucht heraus in der schon oben angedeuteten grausamen Weise mißhandelt und über drei Festländer hetzt. Hier wie überall, wo wir in diesen Kunstwerken eine rohe Vergeltung, ja einen gemeinen Racheakt des Gottes vermuten müssen, finden wir neben der menschlichen die göttliche Reinheit befleckt und mit dem schuldbeladenen Menschen gleichzeitig den berufenen Hüter und Sachwalter des Heiligen in Sünde gefallen. Der leidende Held in der Tragödie ist ganz besonders hier Mensch und Gott in einem, Mensch in der Stellvertretung des Gottes: und indem Aischylos diesen umwälzenden Tatbestand zum ersten mal dem Zuschauer aufzudrängen weiß, legt er die gedankliche Bindung der von ihm endgültig erschaffenen und erfundenen Kunstform mit dem orphisch-mystischen Mythos von Gottes Opferung unsern Augen noch nachträglich bloß. Sein Drama ist nicht sowohl wie das sophokleische eine szenische Verherrlichung der Selbstentsündigung schlechthin, als vielmehr eine Verherrlichung göttlicher Selbstentsündigung, göttlicher Wiederherstellung durch das Pathos, durch Tod und Untergang. Gott und Mensch, kann man sagen, erscheinen hier beide sakral entweiht; Gott und Mensch müssen beide vom Feuer der Wiedergeburt verzehrt und in ihm erneuert werden. Zwar bleibt auch der Gott des Aischylos seinem Begriff nach heilig, denn das Göttliche an und für sich unterliegt auch von seiten des tragischen Er-

schütterers keinerlei Anzweiflung. Aber Gott ist längst nicht mehr heilig seiner Wirklichkeit nach, weil er längst an allen sakralen Vergehungen des von ihm mißleiteten und verführten Menschen mit erkrankte: falls er an ihnen sogar nicht zuerst erkrankt ist! Darum bedarf hier der Gott womöglich noch dringlicher wie der Mensch der Wiederheiligung, und dieses Darum schließt vielleicht die einschneidendste Neuerung des Propheten Aischylos in sich und befähigt ihn hauptsächlich dazu, die Mythe vom leidenden Gott in eine viel hellere, viel auffälligere Beleuchtung zu rücken. Überall in seinen Dramen ist der Gott der unsichtbar gegenwärtige Mitspieler, und wenn man wohl nicht mit Unrecht gesagt hat, in Wagners Götterdämmerung würde Wotan in jeder Note der Musik und in jeder Gebärde der Sänger als der eigentliche Held des Vorgangs lebendig, so gilt dieses Urteil durchaus für sämtliche aischyleische Tragödien, vor allem, wie sich versteht, für den Gefesselten Prometheus. Und wann irgendwo in diesen Spielen das Gestöhn jählings zu Tod getroffener Könige aus den prachtbesäulten Hallen des Palastes aufwärts von der Szene zu den Steinsitzen der Zuhörer röchelte, — wahrhaftig! es konnte diesen Griechen alles Blut zu Eis gerinnen, derweilen sich in dieses Stöhnen schon etwas wie ein Seufzer vom Marterholz auf Golgatha zu stehlen schien...

Als eine der zahlreichen Konsequenzen dieses Standpunktes haben wir es zu bezeichnen, daß der Tragiker dieser Art aus dem Pantheon Homers persönlich minder scharf umrissene und das heißt in diesem Falle persönlich minder schuldbetroffene Gottmächte herauszuarbeiten beginnt. Die Einherrschaft des Zeus, von den homerischen Rhapsoden namentlich in der Ilias mit einer gewissermaßen apologetischen Beflissenheit und Absichtlichkeit hervorgehoben, erweist sich hier als völlig unzulänglich, weil völlig unge-

recht. Während Homer mit unverkennbarem Behagen die Überlegenheit Kronions fast ausschließlich auf die schrankenlose Macht und Stärke des Götter- und Menschenvaters gegründet sein läßt, liegt bei Aischylos schon darin eine Mißbilligung des Herrschers, daß die Vollstrecker seines Willens im Prometheus Kraft und Gewalt sind. In den epischen Jahrhunderten konnte eine fortschreitende Vereinheitlichung der Weltleitung und Weltlenkung mit guten Gründen als ein Fortschreiten des religiösen Bewußtseins aufgefaßt werden, und es ist anzunehmen, daß hierbei das Beispiel asiatischer Despotien mit ihrer ungleich gesammelteren Verwaltungkunst nicht ohne Einfluß gewesen ist: hat doch dasselbe Beispiel noch soviel später auf die Ausgestaltung des Götterglaubens bis weit in unsere Zeit hinein ebenso bestimmend gewirkt wie auf die staatliche Verfassung oder auf die höfischen Anstandsregeln des nach Osten gewendeten römischen Imperiums. Einheit der Herrschaft ist in vielen Fällen ein zu entscheidender Vorzug, um nicht auch im religiösen Leben angestrebt zu werden, und erst in Zeiten, wo die menschliche Forderung auf etwas anderes geht als auf Machtausübung an und für sich, könnte auch dieser Vorzug in Frage gestellt werden. Diese Zeit war jetzt angebrochen und mit hellseherischer Gabe verstand sich der Prophet Aischylos zu ihrem Wortführer zu machen. Er erwartet vom Gott an Stelle bloßer Machtäußerung Gerechtigkeit, an Stelle willkürlicher Ratschlüsse Notwendigkeit, an Stelle strafbewirkender Zufälligkeit ehern gefügtes Weltenschicksal, Weltenverhängnis. Die homerischen Götter bleiben daneben bestehen, weil sie weder jetzt noch bald darnach auf Anhieb zu fällen sind. Aber sie treten aus dem Hintergrund der Dinge in den Vordergrund, sehr nahe, allzu nahe für ihr Ansehn an den Betrachter heran, während im fernen Adspekt drei gleichsam überpersönliche Gott-

heiten als Dike, Ananke, Moira, als Gerechtigkeit, Notwendigkeit, Schicksalfügung über den Menschen, über den Göttern weltbeherrschend thronen. In ihnen haben wir die vorzugweis tragischen Mächte zu erblicken, etwa noch ihnen beigesellt die Erinnyen als Vollstreckerinnen der vergeltenden Gerechtigkeit. „Dike jedoch", heißt es in dem großen Chorsatze zu Beginn des Agamemnon ungefähr, „Dike wägt allem Leide zu tiefere Erkenntnis des künftigen Geschehens", und diese tiefere Erkenntnis, angewendet auf die Zukunft griechischer Religiosität, äußert sich bei Aischylos selbst eben in der Forderung einer allumfassenden göttlichen Gerechtigkeit, die nicht mehr wie zu Zeiten Homers auf bloße Machtüberlegenheit gestützt erscheint.

Damit hat aber gleichzeitig Aischylos der Prophet dem Poeten Aischylos sein stärkstes tragisches Motiv gleichsam in den Mund gelegt. Denn Kampf zwischen neuen und alten Göttern: das ist fast eine letzte und allgemeinste Formel für den dramatischen Widerstreit bei ihm geworden, soweit derselbe überhaupt noch erkennbar sakral-hieratischen Ursprungs ist. Im Prometheus beträgt sich Zeus, wie wir schon sahen, ganz als der rohe Emporkömmling, der vorhin erst seinen Vater Kronos gestürzt hat und jetzt den Anspruch des Thrones nach Maßgabe aller Emporkömmlinge mit jeder gebotenen Unterdrückung, Gewalttat, Rechtsverletzung, Grausamkeit zu befestigen versucht. So trifft den Titanen Prometheus die Rache des jungen Himmelsgottes mit jener wilden Schonunglosigkeit, die in solchen Fällen beliebt zu werden pflegt. Die Tragödie, die als einzige der Trilogie erhalten blieb, blieb erhalten als empörter Aufschrei einer hilflos mißhandelten und gequälten Seele, die sich in vielerlei Hinsicht tragisch eher ‚schuldlos' wähnen dürfte als etwa die sophokleische Antigone. Denn Prometheus wird zwar wie Antigone und fast genau aus demselben Grunde ge-

martert und bestraft, weil auch ihn Erbarmen und Mitleiden überwältigen, wo die gebietende Macht Erbarmen und Mitleiden untersagt hat, — aber im Unterschied zu jener ist er nicht das Mitglied einer in schwersten Frevel verstrickten Sippe, sondern er, von Okeanos und Hephaistos durchaus als Gott geehrt, teilt mit Zeus den Adel der Abstammung, erhöht durch die Vornehmheit des Alters und Herkommens. Wobei wir freilich die Merkwürdigkeit zu unterstreichen hätten, daß hier offenbar der jüngere Gott den entarteten Typus des Weltherrschers und Selbstherrschers ausdrückt, während es der ältere Gott ist, der einer von Aischylos selbst erkämpften Stufe der religiösen Besinnung entspricht. Dies ist ein kaum erwarteter Zug, dessen weitere Entwicklung und Ausnutzung wir leider nicht mehr verfolgen können. Immerhin entnehmen wir dem vorliegenden Teil der Tragödie das eine, daß Prometheus seinem Peiniger eben dasselbe Geschick weissagt, welches dieser seinem Vater Kronos bereitet hat, und unter dieser Voraussetzung würde später Kronion selbst als der alte Gott zu betrachten sein, der seine eigene Machtfülle dem jüngeren, diesmal aber den Erfordernissen einer edleren Frömmigkeit genügenden Weltenordner die Stelle räumen muß. Es ist behauptet worden, und diese Behauptung mag manche Wahrscheinlichkeit für sich haben, Zeus in Person wandle und läutere sich im Ablauf des dramatischen Geschehens in den jüngeren Gott, sich selbst um ein Weltalter verjüngend und das Göttliche in der vom Dichter ersehnten reineren Verkörperung darstellend: alsdann hätten wir in der vollständigen Trilogie den obersten Gewalthaber des homerischen Olympos vor Augen, irgendwie durch prometheisches Pathos selbst getroffen, selbst entschlackt, selbst entsühnt, nunmehr in diesem Zustand ein Oberhaupt des All, befugt zur Verfolgung und zur Ahndung aller derer, die sich in Wallungen des Gemüts gegen

seine gültigen Gebote empören und seiner strengen Satzung den Gehorsam weigern. Von der Erscheinung dieses leid=gewandelten Zeus aus wäre das Schicksal des gefesselten Titanen zwar immer noch als grausam, aber nicht mehr als ungerecht zu beklagen, weil tragisches Erdulden über Götter und Menschen zu verhängen einem Götter= und Menschen=vater wohl zustünde, der selbst tragisches Erdulden an sich erfahren hätte ...

Schließlich zieht aber der aischyleische Gedanke, auch der Gott habe an seiner ursprünglichen Heiligkeit schwer Not gelitten, noch sehr weite Kreise. Es kommt soweit, daß der Gott im Grunde gar nicht mehr für fähig gehalten wird, die menschliche Entheiligung, von der er selbst er=griffen ward, gebührend zu sühnen. Diese gefährlichste Umwertung der gesamten tragischen Götter= und Menschen=auffassung im Vergleich zur epischen darf man vielleicht aus den aischyleischen Eumeniden herauslesen, wenn auch wiederum nicht als philosophischen Kernspruch, sondern eher als eine dem dramatischen Gefüge einwohnende Alle=gorie. Jedenfalls haben wir festzustellen, daß in diesem letzten Akt der Oresteia der delphische Phoibos selbst, der verehrte und gepriesene Sühnegott aller hellenischen Stämme und Völker, die Blutschuld des von ihm zum Muttermord verführten Orest nicht mehr eigentlich zu tilgen vermag, und dies ist eine Tatsache, auf deren umstürzlerische Bedeutung sogar Ulrich von Wilamowitz in seinen Studien zum griechischen Drama nachdrücklich hingewiesen hat. Die alten homerischen Götter bringen es offenbar nicht zu=wege, der um sich schwärenden und fressenden Entheiligung der Menschenwelt durch ihre üblichen Sühnemittel Saublut, Wolle, Wasser Einhalt zu gebieten, indem auch sie viel zu sehr vom Giftstoff schnöder Verschuldung angesteckt er=scheinen. Und die noch älteren Gottheiten der Unterwelt,

die herkömmlichen kathartischen Gewalten aus vorhomerischen Zeiten müssen in dieser Angelegenheit versagen, ja erst recht versagen, weil ihre Sühne, ihre Strafe, ihre Vergeltung nur Rache, nur Blut um Blut, nur Zahn um Zahn gewesen ist, womit das neue sittliche Gefühl keineswegs beruhigt werden kann. So ist nur eines noch denkbar, was geschehen soll und muß und wirklich auch geschieht, — daß nämlich die ehrwürdigste und vorzüglichste aller göttlichen Bevorrechtungen auf den Menschen selber übergehe und damit vorläufig eine geschichtliche Bewegung zum Abschluß gebracht werde, deren einzelne Zustände vom geheiligten Gott und vom geheiligten Menschen über den entheiligten Menschen und heiligen Gott, über den entheiligten Menschen und entheiligten Gott zum entheiligten Gott und einem wiedergeheiligten Menschen allmählich geführt haben. In der Tat (und das heißt hier soviel wie: nicht im Begriff!) gelingt es der prophetisch-reformatorischen Folgetreue des spätesten Aischylos, gleichnishaft und sinnbildlich eine zwei- bis dreitausendjährige Entfaltunggeschichte der Menschenseele vorweg zu nehmen, wenn er in seiner letzten dramatischen Kundgebung, in seinen Eumeniden, den Vollzug einer sakralen ‚Reintegration', um mich hier nochmals mit Vorteil dieses der Mathematik entnommenen Begriffes zu bedienen, für die Zukunft dem richterlichen Gewissen des Areiopagos, dem richterlichen Gewissen mithin der damals in Europa höchstgesitteten Behörde höchstgesitteter Menschlichkeit anvertraut haben will. Als Anwohnerinnen Attikas, als Schutzheilige Athens wandeln sich die fletschenden Erinnyen als urälteste Gottheiten der Mordsühne und der Blutfrevelvergeltung zu den in Wahrheit ‚Wohlgesinnten' und ‚Gnädigen' um. Und Apollon selbst, der jüngere Statthalter der Gaia und ihres Python? Nun wohl! sogar innerhalb des dramatischen

Schrifttums der Griechen gibt es kein zweites theatralisches Vorkommnis von ähnlicher Wucht religiöser Symbolik wie hier, wo es vom delphischen Phoibos, Sühnegott kat' exochen, in aller Kürze heißt, er sei verschwunden, unmittelbar nach der Abstimmung des von der Pallas auf jenem Hügel angerufenen und eingesetzten Gerichtshofes, wo Zeus einstmals dem Gott Ares für einen am Sohne Poseidons begangenen Blutfrevel Sühnung zu geben geboten hatte. Harmloserweise könnte man ja denken, Apollon verschwände hier, weil er seine Absicht erreicht und den Freispruch Orests, obschon zwar weder mittelbar noch unmittelbar veranlaßt, immerhin doch zur Kenntnis genommen habe. Diese Auffassung besteht gewiß auch zu Recht, und nichts liegt mir ferner, als an ihr nörgeln zu wollen: nur daß ich sie keineswegs für die erschöpfende Wahrheit zu nehmen vermag. Warum nämlich Apollon hier im letzten Sinne verschwindet, verschwinden muß, beruht meines Ermessens zutiefst darauf, daß sich jede weitere Gegenwart des Sühnegottes dort erübrigt, wo Menschen nach eigenem Gewissen und Befinden die Seelen Angeschuldigter der Sühne ledig sprechen dürfen. Orest war vor den ältesten Göttinnen vergeltender Gerechtigkeit ins Heiligtum von Delphi geflüchtet, damit er beim jüngern Sühnegott Schutz fände vor den Vipernbissen der Schrecklichen. Der Schutz wird ihm im Tempel selbst zuteil, versagt aber außerhalb seiner schimmernden Wände. Dem Vorschlag seiner Schwestergöttin Pallas folgend, sieht sich Delphis Apollon genötigt, den eigenen Streit mit den älteren Sühngewalten endgültig zum Austrag zu bringen vor dem athenischen Gerichtshof. Dieser spricht den Muttermörder frei, was unstreitig dem Urteil des Phoibos entspricht, aber der Freispruch geschieht ohne die geringste Einwirkung von seiten des Gottes. In solch sinnbildlicher Gestalt taucht erstmals im Bewußtsein des tragi-

schen Sehers und seiner Zuschauer die Schau einer neuen Weltordnung auf, einer neuen Weltgerechtigkeit, welche die Sühnbräuche des jüngeren Apollon ebenso grundsätzlich überwunden hat wie die der früheren Erinnyen. Der Mensch an Gottes Stelle sein eigener und eigentlicher Seelenrichter Rhadamanthys: das ist das religiöse Ergebnis der aischyleischen Eumeniden. Und wenn die Sage zu berichten weiß, in jener ersten Aufführung der Trilogie seien Weiber ins Kreißen gekommen und Kinder verstorben; — wir wissen es vielleicht heut' noch etwas besser zu würdigen als jene selbst, warum sie kreißend und krampfend dem ungeheuern Eindruck erlegen sind. Waren sie doch, genau betrachtet, die ersten Zeugen des Sturzes der alten und der neuen Götter, die ersten Zeugen ihrer feierlichen Abdankung und Thronentsagung zu gunsten einer sich auch in Dingen der Schuld und Sühne mündig sprechenden Menschlichkeit . . .

Verhehlen wir es uns indessen nicht, daß an dieser seelengeschichtlich ereignisreichsten Wende griechischer Frömmigkeit der erhabene Urheber dieses Epiloges nicht nur grundsätzlich die überlieferten Glaubensformen seines Volkes auf ihre höchste Wertstufe hebt, sondern daß er außerdem und unabsichtlich die eben durch ihn einstweiliger Vollendung zugeführte Tragödie als Kunstform und als Kultform mitsamt ihren religiösen Voraussetzungen gewissermaßen wieder aufhebt. Falls nämlich von jetzt und heute an die sakrale Wiederherstellung des Lebens durch den Schiedspruch menschlichen Gewissens bewirkt und vollzogen werden kann; falls fortan die Seele selbst sich aus ihrer göttlichen, ja übergöttlichen Machtvollkommenheit heraus sühnen und entsühnen darf; falls in Zukunft die innere Heiligung geradezu dem Vollbringen einer unerschöpflichen Heilkraft des persönlichen Willens anheim

gestellt wird, — falls alles dieses gilt und in Kraft tritt, bedarf die mündig erklärte Seele vielleicht zwar noch der Leidempfänglichkeit, um sich in ihrer ganzen Tiefe inne zu werden und sich mit hinlänglicher Strenge selber genugzutun: aber sie bedarf sicherlich nicht mehr des Leidens, welches ihren tragischen Untergang begleitet oder vorbereitet, sicherlich nicht mehr des Opfers von Leben und Dasein, um über Leben und Dasein hinaus gerechtfertigt zu erscheinen. Der Mensch, geweckt und berufen vom Seher, sein verlorenes Ich selbsttätig zu retten und für völlig neu noch einmal anzuziehen, er bedarf durchaus nicht des Todes als des äußersten Erfolg verheißenden Sühnemittels mehr. Er hat die tragische Form seiner sakralen Wiedereinsetzung unwiderruflich überwunden, er hat die Tragödie als solche überwunden, hat aufgehört, tragische Person oder tragischer Held zu sein. *Finis Tragoediae!* steht in gewaltigen Schriftzeichen und höchst leserlich über den aischyleischen Eumeniden gemeißelt, worin der Mensch einem religiösen Endzustand entgegengereift ist, welcher die tragische Frömmigkeit ebenso erübrigt wie diese zu ihrer Zeit die epische Frömmigkeit erübrigt hat. Und das bleibt richtig, auch wenn der Dichter dieses Epiloges nicht darum gewußt und keinesfalls mit klarer Einsicht die gebotenen Folgerungen für sich selbst daraus gefolgert haben mag. Was ihn aber in diesen letzten Jahren bewegt und erregt hat, nachdem er das Recht der Sühnwirkung in feierlichem Akte gleichsam von den Göttern auf die Menschen überschrieben, die Menschen aber dadurch gleichsam göttlich erhöht und ausgezeichnet hatte, — wer wäre Aischylos, wer Hellene genug, um es auch nur von fern zu ahnen! Und doch: die biblische Regung des Siebenten Tages muß ihn irgendwie erfaßt, irgendwie übermannt haben. Denn uns wird der höchst seltsame und befremdliche Umstand über-

liefert, daß der Schöpfer der Oresteia annähernd gleichzeitig mit dem delphischen Phoibos seiner Tragödie verschwunden sei, verschwunden aus seiner angebeteten Athenai auf Nimmerwiedersehen, verschollen in unbekannten Gegenden des Raumes. Auch dies ein Vorgang von eindringlichster Symbolik, insbesondere für die unter uns, so das Letzterreichbare einer jedweden Menschenleistung überhaupt darin zu finden glauben, daß diese Leistung sich schließlich durch Vollendung ihrer selbst sich selbst entbehrlich, ja gegenstandlos zu machen wisse: das Getane will ich preisen, das im Tun sich selbst erübrigt ...

Aischylos und Sophokles, der Dichter der Eumeniden und der Dichter des Oidipus auf Kolonos erheben sich darnach beide in ihren letzten Kundgebungen zu einem religiösen Aufschwung, der sie ohne Zweifel in die Reihe der großen Stifter, Erleber, Verkündiger von neuen Heilstatsachen stellt. Sie bezeugen damit für immer, daß die attische Tragödie weniger eine Kunstform als eine Auseinandersetzung mit dem Göttlichen, also eine Religion gewesen ist, und in dieser Hinsicht sehen wir uns kaum veranlaßt, den einen über den anderen zu stellen oder den einen unter den anderen zu ordnen. Indes darf uns der Hinweis auf diesen unerhörten Ausgang zweier begnadeten Greise nicht gegen die andere Tatsache verblenden, daß Sophokles selbst, obwohl mutmaßlich der größere, der reichere Dichter, dennoch wohl der mindere Tragiker gewesen ist, und zwar gerade auf Grund seiner von Aischylos völlig abweichenden religiösen Haltung. Während nämlich bei diesem der Gott mehr oder weniger in die menschliche Tragödie verstrickt wird, schuldig befunden der sakral bemakelnden Urtat und deshalb bedürftig gesprochen der sakral wiederherstellenden Sühne; während hier die homerischen Götter gemeinsam mit der Menschheit einer höheren und unpersönlicheren

Weltgerichtsbarkeit, ausgeübt im Namen der Dike, der Ananke, der Moira, unterworfen und verpflichtet werden, erneuert Sophokles ganz im Gegenteil, schon von Haus aus ungleich weniger umstürzlerisch veranlagt, die von Aischylos beinah' doch aufgehobene Gegensätzlichkeit zwischen Gott und Mensch wieder. Der angeklagte Gott wird ihm im allgemeinen wieder heilig, oder richtiger, er dünkt ihn noch heilig, wie er dies früher zu Zeiten der homerischen Rhapsoden gewesen war; und kein anderer Zug dürfte Sophokles in einen so bündigen Widerspruch zu dem älteren Tragöden gebracht haben wie der, daß ihm in Athen sogar die Einführung einer neuen Gottesverehrung gelungen ist, die in mancherlei Betracht auf den vormals klassischen Sühnegott zu Delphi zurückweist. Als Stifter des attischen Asklepioskultes nimmt Sophokles ohne weiteres eine von Aischylos wesensverschiedene Haltung innerhalb dieser furchtbaren religiösen Krisis des Griechentums ein, und um diese veränderte Stellungnahme auch in seinen Werken zu gewahren, braucht man nur ungefähr zu vergleichen, wie Apollon noch in der Oresteia und schon wieder im König Oidipus aufgefaßt ist. Für Sophokles steht die sakrale Unverletztheit und Unverletzlichkeit des Gottes ganz außer Frage, ohne Rücksicht, wie er sich gegen den Menschen betrage und betätige. Daß man Gott und Mensch auf ein und dieselbe Ebene gleichsam entwerfen könne, daß Gott für menschliches Elend, menschliches Übel, menschliche Schuld verantwortlich gemacht werden müsse, eine solche Versuchung bleibt unterhalb der Schwelle seiner Frömmigkeit. Der Gott ist Gott und schaltet deshalb mit den Kindern dieser Welt der Vergänglichkeit nach Wohlbedünken. Und ist sein Spiel wie im Aias, wie in den Trachinierinnen, wie sogar im Philoktetes, wo das tragische Erleiden einem Racheakt der Nymphe Chryses verdankt

wird, noch so grausam, noch so böse, noch so empörend, noch so heimtückisch: er bleibt der unerforschliche Walter und Gestalter, den Menschenwitz urteilend nicht erreichen kann. Damit verschwindet der leidende Gott aus der Tragödie, um vom leidenden Menschen abgelöst zu werden als dem alleinigen Vorwurf der sophokleischen Dramatik. Der Gott leidet nicht, leidet nicht einmal mit, sondern verharrt in der Unnahbarkeit eines Sternes in seiner fremden und unbegreiflichen Sphäre. Kein Fluch von der wildschauerlichen Verzweifeltheit Prometheus' bricht aus dem erbleichten Munde der gequälten Opfer göttlicher Bosheit; fast sieht es so aus, als habe der Dichter sich in dieser Angelegenheit das Fragen untersagt und Schweigen unverbrüchlich auferlegt. Die sophokleische Frömmigkeit ist die Frömmigkeit des Nichtsdestotrotz. Obzwar ihm sicherlich ebenso wie seinem Vorgänger bewußt ist, daß etwas in dieser gottbeherrschten Wirklichkeit nicht stimmt, hat er sich des Glaubens *quia absurdum* beschieden, hat er sich beschieden zur Einfalt und Hingegebenheit, zur Arglosigkeit und Gelassenheit, die manchmal an Menschen ersten Ranges, aber von stärkstem Bedürfnis nach Devotion so überrascht.

Daß er andererseit von dem allgemeinen Zustand der menschlichen Unsicherheit, Bedrängnis, Hilflosigkeit, Ohnmacht, Finsternis, Unwissenheit aufs schmerzlichste bedrängt worden ist, bemerken wir an zahllosen Stellen. Der Mensch lacht, der Mensch weint, wie es dem Gott gefällt; diese Erkenntnis zieht durch alle seine Gedichte, und man hätte sich eigentlich darüber zu wundern, wie es ihm möglich war, auf Grund eines solchen Weltgefühles nicht sowohl recht und schlecht diese oder jene Tragödie zu verfassen, als drei oder vier der vorzüglichsten Kunstwerke ihrer Gattung hervorzubringen. Ich sage, man hätte sich eigent=

lich darüber zu verwundern, — denn als Spielzeug der Götter büßt ja der Mensch eben das ein, was ihn erst zur Trägerschaft des Tragischen befähigt: nämlich die Notwendigkeit der Verknüpfung zwischen Ur- und Folgetat, mithin auch die Notwendigkeit der Sühne im tragischen Erleiden, als welche wir etwas weiter oben wesenseinig mit der Freiheit zu tragischem Erleiden wohl erkannten. Diese Notwendigkeit ist nun auch wirklich gefährdet, ja sie ist einigemale schlechterdings vernichtet durch unmittelbare Eingriffe des Gottes in den Gang des Dramas. Obwohl beträchtlich sparsamer im Vergleich mit Aischylos in der Anwendung theatralischer Maschinen, erfindet doch eben Sophokles eigentlich den Gott ‚aus der Maschine', indem er das, was bei jenem ein Mittel szenischer Verwirklichung bleibt, zum Mittel tragischer Knüpfungen und tragischer Lösungen erhebt. Der Gott aus der Maschine sprengt jetzt den tragischen Zusammenhang durch die Willkür seiner Entscheidungen und Entschlüsse, sei es, daß er über den Menschen hinweg einfach ein tragisches Geschehen nach Belieben einleitet, sei es, daß er ein ebensolches nach Belieben beendigt, wobei der Aias als Beispiel für das erstere, der Philoktetes als Beispiel für das zweite anzuführen wäre. Beidemale unterbricht der Dichter den dramatischen Satz, das dramatische Gefüge bis zur völligen Unwirksamkeit, und wie weit er sich mit dieser Neuerung von Aischylos entfernt, zeigt unverkennbar ein Vergleich etwa der Perser mit dem Aias. Beiden Dichtungen ist das eine gemeinsam, daß ihr Held ausdrücklich der Vermessenheit bezichtigt wird und hier wie dort für seine Vermessenheit durch Leiden Genugtuung zu geben hat. Aber während in des Aischylos Persern das Pathos Xerxes' ohne weiteres den Zuschauer beeindruckt als ein in der ursprünglichen Ordnung der Welt je und je angelegtes Ereignis, welches mit den

Äußerungen menschlicher Hybris ebenso unvermeidlich eintreten muß wie eine Wirkung mit ihrer Ursache eintritt, schiebt sich zwischen Hybris und Pathos des Aias der Einfluß eines höchst persönlichen, höchst willkührlichen, höchst verwerflichen Racheaktes der Pallas, indem sie gleich in der ersten Szene den Wahnsinn des unglücklichen Telamoniers als ihre strafende Vergeltung erkenntlich macht und ihrem Günstling Odysseus die Ergebnisse der kindlichen Raserei seines Todfeindes gleichsam zur Erbauung aufweist. Die eigentliche Urtat, zur tragischen Folgetat führend, wird dadurch für den Zuschauer unstreitig verdunkelt und gegen eine andere Urtat eingetauscht, für welche den büßenden Helden gar keine Verantwortlichkeit treffen kann: nämlich mit der im Ausbruch der Erkrankung begangenen Abschlachtung der Herden. Für sie und nicht für seine Vermessenheit zahlt Aias den Preis seines kostbaren Lebens, und deshalb fallen in diesem Drama die ursprüngliche Urtat und ihre tragische Folgetat in zwei beziehunglose Hälften auseinander. Die dramatisch allein in Frage stehende Urtat, die Raserei, erscheint dem Menschen abgenommen und dem Gotte zugewälzt, der seinerseit den Sterblichen mit Wahnsinn schlägt; die Folgetat dagegen obliegt ausschließlich dem Menschen, welchem rückblickend der Gedanke an sein verblendetes Wüten unerträglich ist. Die tragische Persönlichkeit, wie sie sich dem Zuschauer hier darstellt, sühnt also wesentlich mit ihrer Passion nicht sowohl ihre frühere, dem Gott verhaßte Vermessenheit, als vielmehr die unverantwortlichen und krankhaften Handlungen, die sie unter dem Einfluß göttlichen Strafvollzuges, unter der Einwirkung gottverhängten Besessenseins unbewußt ihrer selbst verrichten mußte. Prägt sich aber dergestalt die den dramatischen Ablauf allein bestimmende Urtat, die eigentliche Urtat (die Vermessenheit des Helden)

verdrängend, als gottverhängt und gottgeboten dem szenischen Erlebnis des Zuschauers ein, so zerreißt die tragische Verkettung, und dies macht den Aias, aber auch die Trachinierinnen des Sophokles unmöglich als Tragödien: die letztgenannten auch dann unmöglich, wenn sie statt Sophokles einem andern Verfasser zugeschrieben werden müssen, was aus vielerlei Rücksichten für wahrscheinlich gelten dürfte. Als Tragödie unmöglich ist auch der Philoktet, weil hier gleichfalls durch einen Eingriff des Gottes die Folgetat von ihrer Urtat abgesondert wird, so zwar, daß sich dem Helden durch den *deux ex machina* ein Ausweg eröffnet, den von sich aus zu beschreiten ihm wider Natur und Charakter laufen würde. Denn bei seiner ganzen Wesensart bliebe ohne den Gott dem Philoktet nur die Wahl, entweder im Besitze seines Bogens, den ihm des Neoptolemos hochherzige Gesinnung zurückerstattet, nach Hause zurückzukehren und damit die höheren Absichten des Besuchs der griechischen Heerkönige zu vereiteln, — oder aber nach dem Anschlag des Odysseus ohne Bogen auf dem verlassenen Eiland zurückzubleiben und zu verhungern. Freiwillig mitsamt dem Bogen zum hellenischen Heer und zu seinen Widersachern dem Jüngling Neoptolemos zu folgen, liegt auf keine Weise im Bereich seiner seelischen und sittlichen Möglichkeiten, und darum drängt die ganze Anlage der Dichtung zum tragischen Ausgang. Ein von Homer innerlich gelöster, insonderheit der homerischen Frömmigkeit entwachsener Geist wie Aischylos hätte sich vielleicht zu der Tragödie Philoktet erkühnen können. Sophokles aber, mehr als er selbst geahnt haben mochte, vom homerischen Pantheon wieder gebannt und berückt, versucht es mit dem Behelfe, daß er seine tragisch gewachsene Dichtung episch entwipfelt, wenn anders wir Stegreifeingriffe der Götter ins Menschenleben (‚wider das Geschick‘)

der epischen Weltauffassung entstammend glauben dürfen. So lebt sich nachträgerischer Trotz und Stolz des Philoktet nicht tragisch aus, sondern wird vom Gott eben noch rechtzeitig gebeugt, begütigt, überredet: die Folgetat als tragischer Untergang bleibt wider Erwarten ihm erspart, und die Tragödie endigt schauspielhaft zum lebhaften Ungenügen des heutigen Zuschauers. Für alle Dramen der Antike aber, wo ein Gott aus der Maschine tragisches Geschehen untragisch abbricht, gilt das aufschlußreiche Wort von Paul Ernst, welchem dieser selbst sich freilich nicht gewachsen gezeigt hat, daß wir eine reine Tragödie erst schaffen werden, wenn wir einmal ganz entgottet sind. Zum wenigsten erweist sich die hier in der sophokleischen Theos-apo-Mechanes-Tragödie durchbrechende Auffassung, wonach Leben und Wirklichkeit ein homerisches Zusammenspiel göttlicher und menschlicher Kraftäußerungen sind, durchaus als ungeeignet, die richtige religiöse Grundlage für ungedämpft tragisches Ereignen zu liefern, mag im übrigen die Frömmigkeit des Tragikers wie immer auch beschaffen sein.

Erstaunlich aber, meinte ich schon vorhin, müsse es unter derartigen Verhältnissen befunden werden, daß Sophokles trotz dieses seines eher homerischen statt aischyleischen Gottempfindens, abhold jeder Anschuldigung und jeder Beleidigung des Heiligen, der Welt drei oder vier tragische Werke von allerhöchstem Rang hinterlassen konnte. Und zwar jeweils da, wo kein Gott oder Halbgott den szenischen Fortgang aufhält, wo mithin Eingriffe von außen oder von oben entweder unterbleiben oder soweit in die Vorvergangenheit des Dramas gerückt sind, daß sie vom Betrachter nicht mehr als Umschaltungen und weniger noch als Ausschaltungen tragischer Bewegungen und Kreisläufe empfunden werden. Schirrt dieser unübertreffliche Lenker

menschlicher Begebenheiten die schwarzen Hengste seines herrlichen Viergespannes einmal nicht früher ab, ehe sie ihre Bahn bis zum fernwirkenden Ziel durchrasen durften, dann entsteht untragisch entsagender Selbstbescheidung und Gottunterwürfigkeit zum Trotz die hohe Tragödie von selten echtem Wurf und Schwung: dann entsteht die gnadenlose Türmung von Schrecknis auf Schrecknis der Seele bis zum Luftgürtel ewigen Eises empor, allwo sogar der Silberwiderglanz der Sonne auf Firn und Gletscher das Menschenauge unerträglich schmerzt und blendet. Auf die Frage aber, wie dieses überhaupt möglich, wie es denkbar sei, gibt es nur die eine Antwort: weil nämlich dieser sophokleische Mensch, der eben noch als Werkzeug, ja als Spielzeug seines Gottes lacht und weint wie diesem es gefällt, weil dieser gleiche Mensch, offenbar gänzlich unwesentlich, richtunglos, ohnmächtig, gespenstisch durch den Tag seines Lebens schreitend, als ob ihn tiefe Nacht umdichte und umfänge, weil dieser gleiche Mensch, dem nicht einmal Ergründung, geschweige denn Fügung und Führung seiner Verhängnisse zugestanden wird, — weil er begnadet ist mit der Fähigkeit des Erleidens und in dieser Fähigkeit stark, bezwingend, ja ehrfurchterweckend wie Gott selbst erscheint. Der sophokleische Gott, hieß es weiter oben, sei im Gegensatz zum Gott des Aischylos tatsächlich ohne die Gabe der Leidempfänglichkeit, sei sogar nicht einmal des Mitleidens mit seinen Opfern fähig. Der sophokleische Mensch jedoch, bemerken wir jetzt, ist des Leidens fähig in einem gar nicht abzugrenzenden Maße, und genau dies ist es, was ihn in entscheidender Hinsicht über die Götter erhebt. Homer schildert uns die Himmlischen des Epos blutlos, so zwar, daß nur was irdisch ist bluten und verbluten kann. Sophokles, noch weitergehend wie Homer und seinen Göttern völlige Leidlosigkeit, völlige Mitleid-

losigkeit zubilligend, er läßt den Menschen vor sich selbst und vor den Göttern heilig auferblühen, indem er ihn mit der Unendlichkeit von Leidempfindlichkeit beschenkt. Im Pathos des Opfers wächst ihm der Mensch hoch über seine eigene Art, hoch aber auch über seine olympischen Vögte und Gebieter. Und schien es einen halben Augenblick, nichts sei beklagenswerter, armsäliger, nichtiger, schattenhafter wie der Mensch: jetzt schwingt und schwillt eine majestätische Stimme wie das Hosianna von der Höhe: nichts urgewaltiger, nichts ungeheuerer wie der Mensch! Denn er trägt und erträgt, duldet und erduldet nicht nur sich selber, nicht nur seiner eigenen Irrtümer, Torheiten, Verbrechen, Sünden übelste Mißgebürtigkeiten, sondern er trägt und erträgt, duldet und erduldet außerdem noch alle die zahllosen Bastardtaten seiner Götter und Dämonen. Er als alleinziger unter den lebenden Bewohnern der drei Welten vermag Ja zu sagen, wenn die stampfenden Räder schon über ihn dahinwalzen und ihm Gebein und Fleisch gräßlich zermalmen. Sein Ja zu allem unbegreiflichen Geschehen ist seine Stärke, seine Ehre, die ihn über die Mächte des Himmels, der Erde und der Unterwelt erhöht. Bei Aischylos leidet und mitleidet neben dem Menschen der Gott und findet sich dadurch dem Menschen brüderlich angeglichen. Bei Sophokles leidet und mitleidet nur der Mensch, um sich dadurch noch über den Gott hinaus zu vergöttlichen. Dies ist wohl die eigentliche Begründung, warum auch ihm, dem Rückwärtsblickenden und so gar nicht aischyleisch Stürmenden, dennoch die Tragödie gemäß geblieben ist. Die Krisis auch für die tragische Religiosität hebt an mit ihm, wer wollte, wer dürfte es leugnen. Aber sie gelangt dennoch nicht schon bei ihm zu ihrem Austrag. Der griechische Bockgesang bleibt solange religiös und mithin auch ästhetisch möglich, als dem Pathos eine

religiöse Leistung zuerkannt wird und als es den Menschen irgendwie mit einem gleichsam sakralen Akzent vor sich selber auszeichnet. Die Tragödie bricht aber mit bemerkenswerter Schnelligkeit in sich zusammen, nachdem das Pathos diese seine religiöse Weihe in dem letzten nachweislichen Sinne endgültig eingebüßt hat.

Dieser Augenblick ist mit Euripides, nicht mit Sophokles genaht, wie sich an der stattlichen Reihe seiner erhaltenen Tragödien und Dramen (innerhalb welcher das Satyrspiel Kyklop für uns hier außer Betracht bleiben kann) mit hinlänglicher Ausführlichkeit bewahrheiten ließe. Uns, die wir uns aufs Nötigste zu beschränken haben, mag es indes genügen, das Urteil auf den einen bedeutsamen Umstand zu sammeln, daß gerade das Pathos des tragischen Erleidens von Euripides nicht mehr in seinem bisherigen Sinne erfaßt und anerkannt wird. Kommt man beispielweis von den Choephoren und den Eumeniden des Aischylos, oder von der Elektra des Sophokles zum euripideischen Orestes, so springt neben auffälligen und vielleicht auch mißfälligen Unterschieden in der dramatischen Linienführung das eine in die Augen, daß hier offenbar die Passion des Muttermörders für Dichter und Zuschauer ihre Sühnwirkung eingebüßt, ihren hieratisch-sakralen Akzent also abgeworfen habe. Dieser Umstand bedünkt uns um so merkwürdiger, als Euripides hier, ganz im Gegensatz zu seiner eigenen Elektra und ebenfalls im Gegensatz zur Elektra des Sophokles, wiederum den Sohn der Klytaimnestra, keineswegs deren Tochter zum Träger des tragischen Geschehens macht. Sophokles selbst hatte, als er sich des Stoffes der Oresteia noch einmal zu bemächtigen getraute und damit den dichterischen Wettbewerb mit seinem großen Vorgänger suchte, Orest planmäßig aus dem Blickpunkt des Zuschauers gerückt und ihn durch Elektra ersetzt. Auf Grund dieser

schwerwiegenden Entschließung durfte er eine ganz neue Tragödie des Muttermordes noch einmal abzufassen trachten, ohne sich den unausweichlichen Folgerungen des Aischylos gefangen zu geben: anstatt *sub specie* des Sohnes, der den Mord vollführt, *sub specie* der Tochter, die ihn immerhin nur befürwortet oder anstiftet. In seiner eigenen Elektra bleibt denn auch Euripides, trotz reichlicher Wunderlichkeiten und Ausschmückungen, im wesentlichen Betracht dem Vorgang des Sophokles treu. In seinem Orestes dagegen befinden wir uns nochmals der Sachlage der Choephoren, der Eumeniden gegenüber, mit dem wichtigen Vorbehalt, daß nicht im entferntesten aischyleische Folgerungen gezogen werden. Orest ist auf der Flucht vor den Erinnyen, von Elektra und Pylades begleitet, im Vorhof des väterlichen Palastes zu Argos in einen Erschöpfungschlaf gesunken, bei des Vaters Bruder Menelaos, bei des Vaters Schwägerin Helena Schutz suchend vor einem höchlich aufgebrachten Volke, welches den Muttermörder mit Steinigung bedroht. Der Oheim muß ihm leider diesen Schutz versagen, weil er durch die Rückkunft seines Weibes selber in äußerster Bedrängnis schwebt, von der Bevölkerung Argos' mißhandelt oder gar gemeuchelt zu werden. Die berufene Ekklesia, die hier bis zu einem gewissen Grade an Stelle des Areiopagos in den Eumeniden das Urteil zu fällen hat, spricht die Geschwister schuldig des Todes durch Steinigung. Weit entfernt aber, dieses Geschick etwa als Sühnung furchtbarer Tat auf sich zu nehmen und begangenen Blutfrevel durch Leiden und Untergang zu büßen, sind die Geschwister im Verein mit ihrem Freunde nur darauf bedacht, wie sie sich vor ihrer Hinrichtung noch an dem Manne rächen könnten, der sie entgegen seiner Verwandtenpflicht nicht gerettet hat. Kurzerhand entschließen sich die beiden Freunde, die Gattin des Königs zu töten und seine

Tochter als Geißel ihrer eigenen Befreiung, mit Tod bedrohend, in ihre Gewalt zu bringen. Der Anschlag gelingt, wenn auch Helena nicht unter den Streichen der Jünglinge fällt, sondern wie einst Iphigeneia in Aulis vom Gott entrückt wird: und als Gott aus der Maschine löst denn auch Apollon den etwas verhedderten Knoten zu männiglichem Wohlgefallen auf.

Diese abenteuerlich-unwahrscheinliche Verknüpfung braucht man nur zu überblicken, und man weiß es, daß hier das Pathos eine von der früheren Tragödie schlechterdings abweichende Bedeutsamkeit gewonnen hat. Orest ist nach wie vor der Mörder seiner Mutter, der Träger der tragischen Geschichte, und nach wie vor bedarf er der Sühnung und Wiederheiligung, falls es eine solche überhaupt für ihn gibt. Aber Euripides ist auf keine Weise mehr der Meinung, Leiden und Sterben eines Menschen würden seine Reinigung bewirken und jenen Mächten des Lebens und der Seele genug tun, die durch unheilvolle Tat verletzt sind. Weder bewußt noch unbewußt, weder in oberer noch in unterer Schichtung des Selbst besteht der Wunsch, beflecktes Wesen durch tragisches Erdulden in unbeflecktes wieder zu wandeln und was die Urtat zur Tilgung fordert, frei als Folgetat auf sich zu nehmen. Angesichts des unvermeidlichen Untergangs wachen im Gegenteil alle unbezähmten Instinkte in ihm auf, Rachsucht und Vergeltungwut, und es verhält sich durchaus so, daß nicht etwa das Leiden an und für sich sühne und entsühne, vielmehr daß es seinerseit wieder zur Sühnung auffordere: nämlich zur Verfolgung, Bestrafung, Vergewaltigung derer, die das Leiden verursacht oder nicht abgewehrt haben. Unbedenklich sehen wir hier den Muttermörder zum zweiten mal Verwandtenblut vergießen, fast als ob dadurch das früher vergossene abgewaschen würde; unbedenklich plant er neuen Mord just

deshalb, weil er für seinen ersten zur Rechenschaft gezogen werden soll. Daraus entsteht eine ganz veränderte Vorstellung vom Wesen der Tragik, eine Auffassung, die man vielleicht nicht unpassend eine ‚ressentimentalische' Tragik nennen könnte, wofern sie durchaus auf dem Ressentiment beruht. Das ursprüngliche Verhältnis von Urtat und Folgetat, von Verschuldung und Entsühnung, von Befleckung und Reinigung, welches ehedem die Tragödie als eine kultische Darstellung, als einen hieratischen Vorgang ermöglicht hatte, erfährt im ressentimentalischen Drama geradezu seine Umkehrung. An Stelle der Urtat tritt ein Erleiden, an Stelle der Folgetat ein Tun, welches den Urheber des Erleidens mit Rache, Vergeltung, Strafe treffen will. Nicht mehr ist der Mensch Träger des Tragischen, indem er sakralen Makel in der Passion ausgleicht und löscht, sondern indem er zugefügte Unbill durch die Tat vergilt: durch diese Umstellung und nur durch sie ähnelt sich das vormals hieratische Ereignis dem Drama in unserem heutigen, mißverstehenden Wortsinne an, nämlich der ‚Handlung'. Freilich, nicht ohne daß diese euripideische Vertauschung des Grundverhältnisses Urtat-Folgetat doch schon vorbereitet gewesen wäre in einer Tragödie von der Art der sophokleischen Elektra. Dieses Gedicht scheint einen Wendepunkt in der Auffassung des Tragischen zu bezeichnen, wo sich die Kunstform von der Kultform zu verselbständigen beginnt, um etwas der früheren Heiligengeschichte Entgegengesetztes zu werden, — also daß dann Euripides selbst in seinem Orestes, in seiner Hekabe, in seiner Medeia zum Urheber einer neuen tragischen Darstellungweise werden konnte, die sich von der sonstigen des Sophokles oder von der des Aischylos scharf und genau abhebt. Hier geschieht es denn auch, daß Euripides das Drama der griechischen Völker um eine Gattung tragischer

Persönlichkeiten bereichert, die sich wirklich von sakraler Verschuldung frei weiß und deshalb von einer sühnenden Bedeutung des Leiderlebnisses nichts mehr ahnt. Bei Euripides, nicht bei den älteren Tragöden kommt der auf seine Rechnung, der Schuldlosigkeit und Unschuld der tragischen Gestalt behauptet. Gleichzeitig muß er sich aber auch hier zum Verzicht bequemen auf die eigentlich religiöse Bedeutsamkeit dieser endgültig zum ‚Drama' entwickelten Dichtungart, weil es folgerichtig ohne Schuld keine Sühne, ohne Sühne keine heiligende und wiederherstellende Leistung tragischer Pathologie mehr gibt.

Mit Euripides tritt aber auch zum ersten mal der Tragiker als Pessimist auf den Plan, wenn anders für einen Pessimisten nicht eigentlich der gelten soll, dem im Leben die Erfahrung überwiegender Leidbeeindruckung so oder so unumgänglich zu sein bedünkt, sondern der andere, der diese Erfahrung nicht mehr religiös zu nützen, religiös auszumünzen weiß. Euripides, ungläubig aus Schwäche, weil ungläubig aus Zweifel und Ungewißheit, anerkennt die religiöse Leistung des Pathos nicht, ja er zeigt sich geradezu wider sie verstockt, und hat aus diesem Grunde viel eher für einen Pessimisten zu gelten als etwa Aischylos. Ihm ist ein vielduldender Mensch weniger ein Gottgeliebter als ein Gottverhaßter, und seine Auffassung vom Leiden könnte man ungefähr zutreffend so umschreiben, daß Leiden, statt Entsühnung zu bewirken, geradezu den Leidenden als Person widerlegt. Wer leidet, stellt sich vor denen bloß, welchen das Glück lächelt, und er tut auf jeden Fall am besten, wenn er sein Teil möglichst auf diejenigen abwälzt, die irgendwie des Leidens Entstehung zu verantworten haben. Indem der Mensch leidet, ohne irgendwie gefehlt zu haben, indem er sogar fehlt, ohne dafür haftbar gemacht werden zu können,

(denn jetzt lacht und weint er nicht nur, wie Gott es will: jetzt sündigt er auch, wie diesem es beliebt!) — mit dieser Annahme ist jeder innere Zusammenhang zwischen Ethos und Pathos zerrissen. Von hier aus verliert die ressentimentalische Tragik des grundsätzlichen Pessimisten ihre vornehmste Kennzeichnung von früher, nämlich die Notwendigkeit seelischer Verknüpftheit. Statt der Dike, Ananke, Moira hält mehr und mehr Tyche das Heft der Welt in ihren launischen Geberhänden und das tragische Selbst wird nicht mehr, nach dem tragischen Wort Pindars, was es ist, sondern es wird, was ihm zufällt. Auf Zufallszehenspitzen beginnen die euripideischen Götter und Helden zu tanzen, falls es überhaupt, was zweifelhaft genug ist, Götter und Helden in dieser zerrissenen Wirklichkeit gibt. Hier geht das Ethos dem Pathos, das Pathos dem Ethos aus dem Wege; hier wissen sich Könige heimlich als Sklaven und Sklaven als Könige; hier zeuget Liebe Haß oder Haß und Verachtung Liebe; hier verkommen die Edlen in Niedrigkeit und genießen die Niederträchtigen ausgesuchter Ehren; hier wird Satzung und Weistum verhöhnet und Vermessenheit nicht geahndet. Bis ins kleinste ist die Welt fragwürdig, fragwürdiger noch der Mensch, am fraglichsten der Gott. Die aischyleische Lebensstimmung, noch einmal zurückgedrängt von dem sehr milden und maßliebenden Sophokles, schlägt in Euripides wieder durch, um jetzt für den Rest des hellenischen Daseins herrschend zu sein. Aber wenn der älteste der drei großen Tragöden selbst noch kraft seines künstlerischen, sittlichen, religiösen Willens die Weltwirklichkeit trotz ihrer Entheiligung noch einmal in eine ehrwürdige Ordnung zwingt; wenn er als Knüpfer tragischer Notwendigkeiten göttliches und menschliches Erleiden nur zum Behufe einer sakralen Wiederherstellung der Seele überhaupt verhängt findet; wenn er eine ewige

Gerechtigkeit, ,poetische' Gerechtigkeit als die Bedingung jedes tragisch gehobenen Geschehens ein für alle mal voraussetzt; wenn er in allem Schmerz und Unheil, in aller Mißwende und Zerrüttung, in aller Ungewißheit und in allem Frevel das Tröster-Wort im Agamemnon auszusprechen sich getraut: das Gute siegt doch! — so ist die Zeit längst vorbei, wo sich ein Euripides zu dieser Hochtat seelenbefreienden Glaubens, zu dieser obersten Satzung machtvollkommen dichterischer δημιουργική aufzuraffen vermöchte. Ohne Gerechtigkeit und ohne Notwendigkeit, wie das Weltbegeben an und für sich, läuft fortan auch das Drama ab, und der vom Gott Zufall geschändete Mensch erwirbt sich einen Rest tragischer Würde höchstens dadurch noch, daß er sich dann und wann in einem schrecklichen Ausbruch an den Urtätern seiner Leiden rächt.

Durch diese schlechthin pessimistische und ressentimentalische Haltung findet sich Euripides denn auch aufs bestimmteste hingezogen zur Frau als der bevorzugten Verweserin dessen, was für ihn noch tragisch ist. Die ,schwache' Frau, den Wechselfällen und Zufälligkeiten des Lebens noch hilfloser ausgesetzt wie der Mann, weil oft genug vom Manne selbst an Körper und Seele schmählich vergewaltigt, sie verleiblicht die Preisgegebenheit des Menschtums am denkbar entschiedensten. Der Mann ist ausgeliefert dem allgemeinen Schicksal aller Sterblichen, das Weib aber außerdem dem Manne, und damit hängt es wiederum eng genug zusammen, daß die ressentimentalischen Leidenschaften beim Weibe stärker wie beim Manne entwickelt zu sein pflegen. So mußte es dahin kommen, daß Euripides, der beste Frauenkenner vermutlich nicht nur des griechischen Altertums, zugleich der wärmste, der überzeugteste Anwalt des Weibes geworden ist: daß die Tragik als solche und die

Tragik der Frau für ihn geradezu ein und dieselbe Bedeutung annehmen konnten. Denn hier erstarkt der Widerwille gegen erlittenes Unrecht — und für Euripides gehört alles Leid ganz wesentlich zum ‚Unrecht' — zu einem nicht mehr zu übertreffenden Höchstmaß. Hier, in der betrogenen Gattin, in der gekränkten Mutter, in der verschmähten Liebenden schwellen die Haßgefühle zu jenen rasenden Bränden an, die alles, was sie erfassen können, dahinraffen und verzehren. Hier ersättigt sich das eigene Leid an der grimmigen Freude über das heraufbeschworene Leid der Feinde und Widersacher, hier wird die giftige Wollust glücklich vollbrachter Rache bis zur Neige ausgeschlürft. Und ist uns Europäern der Gegenwart zum ersten mal im vorigen Jahrhundert eine Dichtung geworden, welche sich der Leiden und Leidenschaften des vierten Standes als der Enterbten und Unterdrückten zu bemächtigen wagte, so bemächtigt sich Euripides zum ersten mal der Leiden und Leidenschaften des vom Mann unterdrückten und enterbten anderen Geschlechtes: um Jahrtausende vor Ibsen oder Strindberg als der Gestalter der Phaidra, Andromache, Hekabe, Medeia, Kreusa Schöpfer einer durchtränkt ressentimentalischen Dramatik zu werden. Er wird Vollbringer einer Kunst, für welche das unsterbliche Wort des homerischen Rhapsoden: heilbar sind die Herzen der Edelen, *ἀκεσταὶ τοι φρένες ἔσθλων* seine Geltung insofern eingebüßt hat, als es solche Edle entweder in ihr gar nicht mehr gibt, oder diese nicht mehr wie in der älteren Tragödie die eigentlichen Träger des tragisch-dramatischen Herganges sind; — unheilbar, unsühnbar ist im Herzen die euripideische Welt.

Man sieht also, mit den kultischen Vorgängen zu Eleusis, mit den Mysterien des Bakchos, der Demeter, der Kore, mit dem orphischen Gedanken von Leid und Opfer hat

dieses jüngste Drama wenig mehr zu schaffen, — wenig sogar jener eindrucksvolle euripideische Abgesang, die Bakchen, wo der Dichter noch einmal zu dem religiösen Ursprung der Tragödie unverkennbar zurückgestrebt hat. Immerhin wäre es nicht billig darüber hinwegzusehen, wie selbst dieser Vertreter auflösender und zersetzender Bewegungen viel zu sehr Grieche war, um nicht wenigstens doch noch eines Hauchs verspüren zu lassen von der ehemals kultischen, hieratischen, religiösen Weihe des Dramas, so zwar, daß ihm auch dieses möglich wird durch seine Erhebung des Weibes zur eigentlich tragischen Gestalt. Denn abseit von allen ressentimentalischen Regungen und Erregungen der Frau, die ihr in der menschlichen Geschichte eine so tief verhängnisvolle Rolle zuweisen, ist sie vor allem im Gegensatz zum Manne eines ganz besondern Pathos fähig: des still und demütig vollbrachten Opfers ihrer selbst. In der Bereitschaft und Willigkeit zum Opfer leuchtet dem anklägerischen Dichter das Weib in seiner höchsten Schönheit und Güte liebreich entgegen, und von der ragenden Warte desselben Gedankens ‚Opfer' aus gewinnt er auch dem späten Drama vorübergehend noch etwas von seiner früheren religiösen und kultischen Leistung zurück. Es ist richtig, die Seele der Frau opfert sich bei ihm nicht mehr wie bei Aischylos die Seele der Götter und Helden um ihrer eigenen Wiederheiligung willen, und in dieser Hinsicht reicht auch die tragische Darstellung des Opfers nicht mehr an die liturgische Zeremonie beabsichtigter Sühnwirkung heran (obschon man gerade in den euripideischen Chören mehr und mehr die Überbleibsel liturgischer Gesänge zu ahnen beginnt). Aber in der Gestalt der Alkestis, die sich als Gattin für den Gatten ohne Umstände opfert, in der Gestalt der aulischen Iphigeneia, die sich als Tochter des Heerkönigs und als Jungfrau dem Vaterlande opfert

(nachdem die Polyxeina in der Hekabe, die Makaria in den Herakliden dasselbe feierliche Thema angeschlagen hatte), — in diesen hochsinnigen, großmütigen, selbstvergessenden und zärtlichen Gestalten haben wir nicht nur die eindrucks=vollste Verklärung und Verherrlichung, ja die eigentliche Vergöttlichung oder Apotheosis der antiken Frau zu ehren und zu werten, sondern in ihnen trotz manches unumgäng=lichen Einwandes die letzte Kundgebung von wirklich reli=giöser Weihe, in welcher die tragische Frömmigkeit der Griechen wohl= und volltönig ihren Ausklang gefunden hat. Daß Menschenweh und Menschenuntergang die von den Gebrechen der Welt und des Lebens entstellte Seele zu heilen vermöchten, diesen Zusammenhang von Pathos und Katharmos hat Euripides unstreitig entweder ver=gessen oder vergessen wollen. Aber nicht vergessen hat er das andere und bleibende, daß das vom Weib in ihrer Liebe zum Gatten, zur Familie, zum Vaterland er=littene Opfer die Seele göttlich über sich hinaus erhöbe und erhöhe. Und fast meine ich, auch diese Erkenntnis habe genügt, um der Tragödie etwas von jener echten Religion des Leidens zu retten, die sich bei den Griechen in so zahlreichen Erscheinungen des fünften Jahrhunderts ausgelebt hat . . .

Die attische Tragödie, um es nochmals auszusprechen, ist also in ihrer ästhetischen Auswirkung zuletzt eine der vielen Religionen Griechenlands gewesen und hat als solche die Religion Homers gewissermaßen abgelöst, wie die Kunstform des Dramas die Kunstform des Epos abgelöst hat. Noch verhältnismäßig spät, in einem inner=lich schon wieder ganz untragisch gestimmten Zeitalter, scheint sie bis zu einem gewissen Grade religiös empfun=den worden zu sein, und das könnte man etwa zum Über=fluß an einer Tatsache zu erläutern versucht sein, die viel=

leicht in dieser gedanklichen Verbindung immerhin noch nicht gewürdigt wurde, obschon sich seit alters bereits eine stattliche Literatur um sie gehäuft hat. Ich möchte mich dabei in Kürze auf den Umstand beziehen dürfen, daß die früheste Ästhetik des Dramas, die wir in der Poetik des Stagiriten besitzen, von der tragischen Wirkung auf den Zuschauer ausdrücklich als einer kathartischen spricht. Diese vielerörterte und vielmißverstandene *κάθαρσις τῶν παθημάτων* hat wie gesagt eine ganze Literatur ins Leben gerufen, in welcher der Streit über die richtige Auslegung des doppelsinnigen Genetivs ‚der Leidenschaften' oder ‚von den Leidenschaften' von der klassischen Philologie (hie Susemihl! hie Bernays!) wohl seit Generationen geführt wird, ohne daß abzusehen wäre, wie er jemals restlos befriedigend aufgelöst und geschlichtet würde. Philosophisch von höherem Belang als dieser philologisch gewiß nicht unergiebige Streit um eine leider nur bruchstückhaft überlieferte Stelle des alten Textes bedünkt mich indes die Feststellung, daß sich Aristoteles überhaupt je bestimmt fühlte, den Begriff der Katharsis da anzuwenden, wo er die Wirkung der Tragödie umschreiben will. An dieser Feststellung ist deshalb so vieles, vielleicht alles gelegen, weil ein Denker von den Eigenschaften des Aristoteles seine Begriffe natürlich nur nach sorgfältigster Überlegung auswählt und in diesem Falle nur nach sorgfältigster Überlegung einen Sprachausdruck bevorzugt haben kann, der alles in allem religiös so sehr belastet und befrachtet ist, daß kein griechischer Leser, kein griechischer Schriftsteller das Merkmal einer sakralen Handlung, einer Heilung, Heiligung, Genugtuung, Versöhnung, Sühnung hätte daraus entfernen können. Indem der Verfasser der Poetik just auf dieses Wort verfällt, um die Erfahrung des Betrachters beim tragischen Spiel auf eine geistreiche Formel zu bringen, gesteht

er dem Drama ohne weiteres eine hieratische Bedeutung zu, auch dann, wenn er diese Bedeutung an besonderer Stelle zu untersuchen bedauerlicherweise verabsäumt zu haben scheint. Dieser überwiegend sakralen, überwiegend religiösen Inhaltlichkeit des fraglichen Begriffes braucht alsdann der sehr fesselnde Nachweis keineswegs zu widersprechen, welchen der klassische Philologe Jakob Bernays seinerzeit geführt hat: daß nämlich Aristoteles hier einen der ältesten griechischen Therapeutik entliehenen Fachausdruck in seine Ästhetik aufgenommen habe, der sich auf die ärztliche Gepflogenheit beziehe, hysterisch an sogenanntem Korybantiasmos erkrankte Personen durch ausgelassen fröhliches und erregendes Flötenspiel entweder gänzlich zu heilen, oder wenigstens, so verwunderlich sich dies ausnimmt, gleichsam auf homöopathischem Wege vorübergehend zu beruhigen. Ich sage, dem wesentlich hieratischen und religiösen Gehalt des Begriffes Katharsis widerspräche diese Mutmaßung Bernays' in keiner Weise, da es sich von selbst versteht, daß auch eine solchermaßen therapeutische Handhabung zu den vormals priesterlichen oder kultischen Obliegenheiten zählte, wie sie ebensosehr im Interesse der Religion als der Gesundheitpflege vollzogen werden mußten. Wer vom Korybantentaumel oder ähnlichen nervösen, ähnlichen daimonologischen Störungen befallen ist, gilt eben auf primitiver Stufe für verunreinigt, ähnlich wie der Blutfrevler oder der Meineidige für unrein gilt: und zwar zunächst in einem durchaus sakral-rituellen Wortverstande. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß dieser Tatbestand durch eine Schrift des Hippokrates einwandfrei bestätigt wird, die sich gegen die landläufige Auffassung kehrt, die fallende Sucht müsse als heilige Krankheit durch Reinigung und Entsühnung von seiten der Zauberer und Sühnpriester behandelt werden: denn sicherlich

gab es in Griechenland wie sonstwo eine Zeit, wo Krankheit überhaupt nichts anderes schien als eine göttliche oder teuflische Besessenheit, die vom Seelsorger beschworen und ausgetrieben werden müsse. Die Sache mit der Katharsis verhielte sich infolgedessen so, daß der scheinbar therapeutische Vorgang in Wahrheit religiös bewertet zu sein beanspruchen darf, nicht aber so, daß eine scheinbar religiöse Handlung tatsächlich eine solche der profanen Krankenheilung wäre. Die sakrale Leistung der Katharsis wird hier offenbar um eine therapeutische Nebenwirkung vermehrt, ohne darum ihren eigentümlichen Charakter als solchen einzubüßen: das ist das Ganze. Mag darnach Aristoteles immerhin den grundlegenden Begriff der Katharsis von einer medizinischen Anwendung eines ehrwürdigen religiösen Brauchtums übernommen haben, — in seiner Ästhetik des Dramas handelt es sich nicht um einen therapeutischen, sondern um einen hieratischen und (wenn man richtig verstehen will) ethischen Vorgang: ansonst die tragische Wirkung zwar den Nerven- und Irrenarzt mit seinen Pflegebefohlenen, nicht aber den gesunden Menschen und das Pathos seiner gesunden Seele zu beeindrucken bestimmt sein könnte. Die ‚Heilung', die dem Zuschauer der Tragödie nach aristotelischem Dafürhalten zuteil wird, betrifft also ohne Zweifel den Zustand seines ‚Heils', und seinen körperlichen oder gemütlichen Befund höchstens insoweit, als er mittelbar mit jenem zusammenhängt. Läßt man unsere hier geäußerte Annahme gelten, daß die Leidensgeschichte der tragischen Persönlichkeit eine irgendwie beschaffene sakrale Verletzung sühne und die verlorene Heiligkeit der Menschenseele wieder herstelle, so ordnet sich ihr die Theorie des Aristoteles, daß auch der zuschauende Miterleber, Miterleider der Passion an dieser pathetischen Entsühnung sympathetisch teilnehme, ziemlich zwanglos ein.

Lehnt man dagegen die nämliche Annahme endgültig ab, dann bleibt die aristotelische Lehre von der Katharsis Pathematon ewig eine unverständliche Paradoxie, die durch keine noch so kluge und gelehrte Mutmaßung der Philologie philosophisch oder religiös ergiebig wird. Freilich ist es nicht anzunehmen, daß einem so späten Geist wie Aristoteles, der überdies ein Bewunderer des Euripides, mithin ein Bewunderer der religiös bereits entwurzelten Tragödie war, die Tatsache der sakralen Grundlagen dieser Kunstform in ihrer Strenge völlig gegenwärtig geworden sei. Aber noch weniger ist anzunehmen, er hätte durch die Aufnahme des sakral und therapeutisch belasteten Begriffes der Katharsis in seine ästhetischen Untersuchungen nicht mit dem nur selten trügerischen Instinkt des großen Denkers den Sachverhalt auf seine Weise anerkennen wollen, daß die Tragödie zutiefst die versinnbildlichende Darstellung eines Sühne-Vorgangs sei, Läuterung und Wiederheiligung eines bis ins Mark entgöttlichten Lebens bewirkend. Im Miterlebnis der großen Pathos-Szene des Dramas erfährt der Mensch eine ‚Reinigung': woraus doch wohl der Schluß zu ziehen ist, daß der Mensch auch in den Augen des Aristoteles der Reinigung bedürftig sei, — und sei es nur der Reinigung ‚von den' Leidenschaften oder ‚der' Leidenschaften, die uns so oder so entgöttlicht haben. Dies aber scheint mir genau der (orphische) Gesichtspunkt, der über diese ganze fragwürdige Angelegenheit klipp und klar entscheidet. Der Mensch, einer Katharsis aus vielerlei Gründen durchaus bedürftig und sie in der Hingebung des Gemütes an die dramatische Führung, Fügung und Dichtung seines Lebens findend: will heißen findend in der Hingebung an die tragische Verstrickung von Leidenschaft, Leiden, Irrtum, Schuld, Untergang und Tod: der Mensch, sich selbst erlebend, sich selbst erduldend, sich selbst ersterbend, sich

selbst genesend, und schließlich sich selbst zum Heiland, Sühnepriester, Sühnegott erhebend; — ist dies, beim Himmel! des Mysteriums zuviel, um einem griechischen Weltweisen immerhin noch vom Wuchs des späten Aristoteles ernstlich zugetraut zu werden, wenn er das weltgeschichtliche Ergeb⸗ nis der tragischen Bewegung gedankenmäßig, gedanken⸗ mächtig zu bewältigen sich unterfängt? . .

DIE WELTJENSEITIGKEIT DES SINNS

Noch ehe indes die vollzogene Entheiligung der Wirklichkeit dem Tieferblickenden wenigstens in den Formen tragischer Symbolik bemerkbar wurde, noch ehe sich mehrere Reihen ketzerischer Gedanken (ketzerisch in der strengsten Buchstäblichkeit des griechischen Wortes verstanden!) in den eleusinischen Chören zu einem polyphonen Spiele herzbezwingend verflochten hatten, hatte eine entsprechende Bewegung auch in der Philosophie eingesetzt. Leider ist man auch hier wieder auf die Auslegung und Verkittung spärlicher Bruchstücke angewiesen, die aber immerhin den eingetretenen Umschwung auch ihrerseit mit Bestimmtheit erkennen lassen. Einem Manne wie dem Rhapsoden Xenophanes zu Kolophon, genannt der Homerzerstampfer, ist an der homerischen Weltfrömmigkeit insbesondere die vollkommene Unabhängigkeit der religiösen Würde des Gottes von seiner sittlichen Beschaffenheit zuwider: mithin gerade das Hauptmerkmal der epischen Weltheiligung, die, wie wir uns überzeugen durften, schlechthin zusammenfällt mit der sakralen Ausnahmlosigkeit jeglicher Erscheinung und jeglichen Erlebnisses im Bewußtsein: Homer und Hesiod, heißt es in zwei Fragmenten derb genug, hätten den Göttern just das angehängt, was uns Menschen selber für schändlich und verworfen gelte, wie beispielweise Stehlen, Ehebrechen und gegenseitiges Betrügen. In den Jahrhunderten zwischen Homer und Xenophanes entsteht in unenträtselbarer Genesis die Wertung von Gut und Böse, eine Wertung übrigens, deren Genealogie wir trotz Nietzsche niemals schreiben werden, weil die Moral zwar sicherlich irgendwo in Raum und Zeit der Weltgeschichte zum ersten mal in Kraft tritt, aber als solche dennoch unentstanden und ewig wie alle Werte und alle werthaften Sach-

verhalte ist: und im Namen dieser in Kraft getretenen Wertung also widersetzt sich Xenophanes einer bedingungslosen Heiligung göttlicher und menschlicher Willensäußerungen und Gesinnungen, indem er von der sogenannten Heiligkeit der Götter unverblümt fordert, daß sie dem ‚Rechten' und ‚Guten' zugeordnet werde, will sagen jener nicht mehr weiter ableitbaren oder begründbaren Wert-Gesetztheit, wie sie eben jetzt zur ersten Kenntnisnahme der europäischen Vernunft gelangt. Der Gott aber, welcher den Anspruch auf Heiligkeit erhebt und nicht einmal diesen vernunftgegebenen und vernunftgesetzten Vorstellungen des Guten und Richtigen genügt, kann nicht mehr als Gegenstand des religiösen Verhaltens, nicht mehr als Ursprung der allgemeinen Dingheiligung in Betracht kommen. Damit ist der Kampf gegen das epische Weltgefühl auch von hier aus eröffnet. Und obwohl in dem umfänglichsten erhaltenen Bruchstück des Rhapsoden, in einer bezaubernden Elegie friedstillen Herdglücks und trautgesponnener Heimeligkeit, die homerischen Lebensstimmungen (wenigstens der Odyssee, wenn schon nicht mehr der Iliade) immer noch wie eine gedämpfte Orchesterbegleitung in jedem Worte zart melodisch mitschwingen, beginnt der Sänger den darin besungenen Feiertag, — vielleicht den ersten Tag der großen Frühlingblumenfeste, wo man die angenehme Zeremonie der Faßöffnung beging, sein Haupt mit frischen Blüten kränzte und die duftenden Becher zu Ehren des Bakchos mit neugezapftem Weine unermüdlich kreisen ließ! — beginnt also Xenophanes diesen wonnigen Tag mit der so sehr homerwidrigen Bitte: der Gott möge ihm und den Freunden Kraft verleihen, ‚das Rechte zu tun, *τὰ δίκαια πρήσσειν*'. Wobei unter diesem Rechten ganz unzweifelhaft die sittliche Norm zu verstehen ist, wie sie einer richtig urteilenden Vernünftigkeit oder Weisheit, einer *ἀγαθὴ σοφίη*

zum Richtmaß dient, um Stadt und Land zu wohlgeregelter Gemeinschaft zu vereinheitlichen. An derselben Stelle (dem zweiten Fragment bei Diels) erkühnt sich dann der unerschrockene Dichter-Denker bezeichnenderweise mit dem zweiten homerwidrigen Gedanken herauszurücken, indem er dieselbe praktische Urteilskraft, vermöge deren wir das Richtige wissen und erkennen, grundsätzlich über die bisher höchstbewerteten Menschenleistungen den Vorrang behaupten läßt: nicht mehr der Held des Agon, der Mann der wettkämpferisch-geübten Muskelstärke, Behendigkeit, Ausdauer, nicht der ‚Sieger am Pisaquell' ist der vornehmste Vertreter des Menschtums, sondern der Vernunftbeherrschte und Weise, der sich über Recht und Unrecht Klarheit verschafft hat. Dieser älteste der ‚Sophisten' stellt hier nicht nur die kritische Frage nach der Rangordnung menschlicher Betätigungen, sondern er beantwortet sie auch schon für sein Teil, und damit zerreißt er das letzte Fädchen, welches eine bereits völlig profanierte Wirklichkeit noch mit dem Zustand homerischer Weltheiligung und Weltverklärung spinnwebzart verbunden hat.

Sieht man freilich näher zu, so bleibt die nunmehr besiegelte Entheiligung der Wirklichkeit weder das einzige noch das wichtigste Ergebnis der ethischen und religiösen Umwälzung, die zwischen den homerischen Aoiden einerseit, der attischen Tragödie und der eleatischen Philosophie andererseit stattgefunden hat. Rückblickend von dem neugewonnenen Weltzustand nach dem Zeitalter der ausnahmlosen Dingheiligung, muß dem Beobachter vielmehr das andere durchaus auffallend vorkommen, daß dort eine Frage nach dem Sinn des Lebens noch gar nicht aufgeworfen wird, ja wie gleich hinzugefügt sei, noch gar nicht aufgeworfen werden kann; — denn die allenthalben durch des Gottes Allgegenwart gleichmäßig sakral getönte Welt beharrt so-

zusagen noch im Diesseit von sinnerfüllt und sinnentleert. Weder bedarf sie zu ihrer besonderen Rechtfertigung, zu ihrer ‚Kosmodizee' eines erkennbaren Sinnes, noch eines ihr eigentümlichen Wertes. Der menschliche Erleber vermißt an ihr nichts Wesentliches, vermißt mithin an ihr auch keinen irgendwie zu fassenden ‚Sinn', und mit dieser Tatsache stimmt wiederum die oben hervorgehobene Sehnsuchtlosigkeit der epischen Griechen aufs beste überein. Der Einzelne steht einer sakralen Stätigkeit des Irdischen vollkommen sehnsuchtfrei gegenüber, eben weil er von seiner gottgeweihten und gotterfüllten Umwelt einen Sinn, einen Wert, ein Ziel, einen Inhalt gar nicht heischt. Diese Sehnsuchtlosigkeit in seinem göttlich durchfluteten Dasein hängt folglich genau mit einer noch unbedingten Unfragwürdigkeit des gesamten Lebens zusammen: die epische Menschheit kennt die Sehnsucht nicht, weil sie jenseit der als ‚heilig' vorgefundenen Gegenständlichkeit ihrer Erfahrung noch gar keine Erfüllung durch einen Sinn, einen Wert, ein Ziel, einen Inhalt wünschbar findet, ja weil sie ein derartiges Jenseit nicht einmal kennt. Es wäre darum auch kaum zutreffend, von dieser epischen Wirklichkeit etwa auszusagen, daß sie an und für sich schon unmittelbar sinnvoll erscheine und aus diesem Grunde des besonderen Sinnes nicht benötige: — nein! vielmehr ist sie des Sinnes noch ganz und gar unbedürftig, und im Vergleich zu unserm heutigen Erleben noch ganz und gar unproblematisch.

Gerade dies aber mußte sich durchgreifend ändern, als in der sakralen Stätigkeit der epischen Erlebniswirklichkeit hie und da die ersten leeren Stellen sichtbar wurden, gleichsam wie Lichtungen in einem bisher unberührten Urwald, den die ersten Siedler roden. Die Welt war überall dort nicht mehr heilig, wo der Gott nicht im vollkommenen Einklang mit der neuen Satzung des Guten und des Rechten

waltete; sie war überall dort noch nicht heilig, wo auch der Mensch in seinem Wollen, Sinnen, Handeln, Tun dieser Satzung nicht entsprach oder ihr gar widersprach. Wie immer dieses Gute, dieses Rechte gedacht und gedeutet werden mochte, es fiel keinesfalls mehr mit dem ehemals verehrten Göttlichen und Heiligen zusammen, es deckte sich keinesfalls mehr mit der von diesen Mächten als göttlich, als heilig abgeleiteten Dinglichkeit und Wirklichkeit. Seitdem Vernunft und Weisheit die sittliche Forderung stellen, kann es mit dem bloß Göttlichen und Heiligen um so weniger getan sein, als der Gott als geschichtliche Tatsächlichkeit ja selbst leider keinen Teil an dieser Forderung hatte und sich seinen Anteil selbst erst allmählich hart erkämpfen mußte. Einst erhielten Welt und Mensch ihre gesamte Wesensrichtung vom Gott aus auferlegt. Jetzt geschieht es, daß Welt und Mensch in Gemeinschaft mit dem Gott ihre Richtung von den sittlichen Begriffen aus empfangen. Was das Leben fortan religiös bestimmt, ist nicht mehr wie vormals im naiven Erlebnis der Wirklichkeit unmittelbar gegeben, sondern ist gleichsam nur als ein ‚mögliches' Erlebnis der Verwirklichung aufgegeben. Xenophanes bittet seinen in Weisheit geläuterten Gott um die Kraft, das Richtige zu tun; — aber schon die optative Form dieses aus tiefster Selbstprüfung geborenen Gebetes birgt das volle Eingeständnis, daß das Richtige als ein dem Menschen auferlegter Vollzug, als ein Sollen, als eine Aufgegebenheit, mithin ganz im eigentlichen Wortverstande als ein ‚Problem' erachtet werden müsse von offenbar nicht allzu leichter Erfüllbarkeit. So entsteht eine plötzliche Spannung, nicht nur zwischen dem Ich des Einzelnen und der zu willfahrenden Forderung, sondern auch zwischen der gesamten Breite der vom Ich erlebten und erlebbaren Wirklichkeit und dieser Forderung. Der Mensch sieht sich Aug' in Auge mit einer Verpflichtung, und dies

verändert in einem schwer zu schätzenden Maße seinen ganzen Zustand. Sein Selbst zerfällt in eine wahrgenommene Wirklichkeit, die schlechthin da ist, wie sie ist, und in eine Leistung, die nicht da ist, aber durch Handlungen und Taten verwirklicht werden soll. Die religiöse Erfüllung seines Daseins wird dem Menschen also nicht mehr durch die wahllose Durchflutung und Durchblutung seiner Person mit gottgehörigen Dinglichkeiten, sondern wird ihm eher durch die gehorsame Gefolgschaft gegenüber einem überdinglichen Sollen, welches er zwar irgendwie ‚erfährt', denn sonst wüßte er nichts davon, und doch wiederum nicht erfährt, denn sonst brauchte er sich nicht erst um seine Verwirklichung zu bemühen. Unvermeidlich ist es mithin für ihn geworden, gleichsam die Grenzen seines Lebens zu überschreiten und ein Jenseit des Lebens zu verlebendigen, wenn anders er der höchsten Vorstellung von sich selbst einigermaßen nah' zu kommen gedenkt. Nur noch eines einzigen und gar nicht mehr weiten Schrittes bedarf es jetzt von seiner Seite, um die bereits eingetretene Entzweiung von Wirklichkeit und Verwirklichung, von Gegebensein und Aufgegebensein, von Wollen und Sollen bis zu ihrer äußersten Konsequenz durchzuführen: es braucht das praktische Problem des religiös zu erfüllenden Menschenlebens nur noch in seiner zugleich logischen und metaphysischen Problematik erfaßt, erkannt und anerkannt zu werden. Es braucht nunmehr nur noch die Besinnung zu erwachen über die schwere Rätselhaftigkeit der vernunftgemäß gesetzten Norm des Lebens, wie sie gerade die Vernunft empfindet, — und die Frage nach dem eigentlichen ‚Sinn' der profanierten Wirklichkeit ist in aller Dringlichkeit gestellt. Die Überwindung der epischen Weltfrömmigkeit zwingt also das Geschlecht, welches sie überwunden hat, den Sinn der Welt zu suchen in einer Reihe von Vorstellungen und Denkgebilden jenseit der

Welt selbst, — ihn zu suchen unter der erschütternden Voraussetzung der mehr oder weniger bewußt erkannten Tatsache, wonach das nur vorgefundene Dasein, die nur gegebene Wirklichkeit für sinnleer und sinnfremd zu gelten habe. Ihr habt sie zerstört, die schöne, schöne Welt! Aber das Kummervolle dieses Vorganges beruht weniger darauf, daß die Welt an sich sinnlos ist, als daß sie, die im epischen Zeitalter gar keines Sinnes benötigt, dieses problematischen Sinnes nunmehr als ihrer einzig erdenklichen Erfüllung nicht entraten kann ...

Auf diese Weise wird die Sinndeutung des Lebens und der Wirklichkeit zum großen Geschäft des Menschen, die Deproblematisation der Welt zum beherrschenden Problem seiner besten Anstrengungen und Bestrebungen. Zwar gibt es der rückwärts gewendeten Gemüter immer noch viele, die von der entstandenen Veränderung ringsherum nichts zu argwöhnen scheinen und in die verödete Wirklichkeit hineinleben wie zu der Zeit, da diese ausnahmlos als heilig erlebt wurde. Aber unverkennbar ist es gerade das Geschick der Einsichtigeren, Edleren und Höhergesinnten, von dieser fröstelnden Leere fühlbar angeweht zu werden und die ehemals göttliche Welt schmerzlich zu entbehren. Der neue gesellschaftliche Typus des ‚Weisen' aber, welchem nach Xenophanes' Meinung der unbestrittene Vorrang auch vor dem Sieger am Pisaquell gebührt, er wird unter sotanen Umständen künftighin mit der ungeheuerlichen Aufgabe belastet, der Welt ihren gesuchten Sinn gleichsam zu verbürgen und damit die eingetretene Entzweiung wieder aufzuheben, die seit Orphikern und Tragikern das Dasein zerklüftet. Schier zusehends wächst sich der Sophist, wächst sich der Philosoph aus zu einem Beauftragten der Gemeinschaft, den Sinn, den viele missen, aber nicht entdecken können, an ihrer statt zu erforschen und ihnen faßlich darzulegen. An

den Sophisten und Philosophen ist jetzt der Ruf ergangen, wie er ehedem an den Epiker und Tragiker ergangen war; seine geschichtliche und menschheitliche Stunde, seine Hora (wie die Griechen vielbedeutend sagen) hat in eben diesem Augenblick geschlagen. Kaum je in späteren Abschnitten europäischer Zeit tritt darum der Denker in diesem Maße auf als Wirklichkeitgestalter und Wirklichkeitlenker; kaum je wieder hängt der Fortbestand unserer von allen Anarchien des Geistes und der Seele bedrohten Gattung dergestalt ab von seiner schöpferischen Leistung. Andererseit muß er sich eben jetzt, wie gleichfalls kaum je später, durchaus auf heimliche Feindschaft, offene Gegnerschaft der Gesamtheit gefaßt machen, wenn ihm das Mißgeschick widerfahren sollte, in der ihm abgeforderten Leistung nach gemeinem Dafürhalten zu versagen. Denn der Vorgang sakral-religiöser Verödung, fühlbar und unaufhaltsam um sich greifend, wird vom Philosophen und Sophisten (in jenen Tagen doch noch wenig unterscheidbar) zunächst ja in gefährlichem Zeitmaß beschleunigt statt verlangsamt. Es ist wahrhaftig nicht so, daß die Epoche epischer Weltheiligung stätig und sanft hinübergeglitten wäre in die Epoche abstrakt ergriffenen und begriffenen Sinnes. Es ist wahrhaftig nicht so, daß den Sänger nun einfach der Denker ablöse und als Frohbote vor ein geistig aufgewühltes, sittlich unentschiedenes, religiös verwaistes Geschlecht träte: euere entheiligte Erlebnisfülle bedarf des Sinnes. Wohlan! ich künde euch diesen und sage: der Sinn der Welt ist der und der ..! So ist es leider Gottes nicht. Vielmehr geht der beginnenden Deproblematisation notwendig voran die schwer erträgliche Übergangszeit fast ausschließlicher Problematik, wo zwar der Welt eigentlicher Sinn mit allen starken Kräften des Willens und Verstandes gesucht, aber ach! noch immer nicht gefunden wird. Die sakrale Zersetzung der Erlebniswirklich-

keit hält keineswegs gleichen Schritt mit dem Aufbau geistiger Ordnungen, und alle schlimmen Folgen eines überhasteten Abbruches alter Religionen werden gern dem Vernünftler, gern dem Weisen angerechnet. So wenig in Griechenland wie anderwärts will sich das Volk des Vorschlages getrösten lassen, fortab in innerer herzlicher Verbundenheit mit Denker und Deuter selbsttätig sein Heil zu suchen. Was nicht in ganz bündiger und runder Gestalt, am liebsten als ein Kernspruch ihm übermittelt werden kann, das wird ohne vorangehende Prüfung einfach von ihm abgelehnt, und schon hieraus bestimmt sich die überaus schwierige Doppelstellung des Denkers in dieser Übergangszeit: einerseit der eine nächste Zukunft persönlich schon vorwegnehmende Vertreter geistigen und sittlichen Führertums zu sein, ohne welchen alle geistigen und sittlichen Lebensformen der Gesellschaft nicht weniger veröden müßten wie die göttliche Welt des Epos verödet ist, — andererseit aber gerade innerhalb der Gemeinde für den gehaßten Umstürzer von Religion und Staat zu gelten, für den inneren Feind, dem in Wahrheit gar nichts mehr ‚heilig' sei ...

Unnötig zu sagen, daß sich just auf diesem Kreuzweg zwischen Mythos und Logos die verwegene Figur des athenischen Hebammensohnes herumtreibt als des Zeitalters eigentlicher Zeichengeber. Seine doppelte Sendung ist es gewesen, einmal die Sinnfrage mit höchster Eindeutigkeit zu stellen und bei den neuartigen Wertbegriffen gerecht, gut, tapfer, fromm ... zu fragen nach ihrem vernünftigen Gehalt, nach ihrer ‚Washeit' oder ihrem ‚τί ἐστι', — zum anderen aber dann die entscheidende Antwort auf sein eigen Erfragen verweigern zu müssen, seine in den gewundensten Schraubenkrümmungen der Dialektik herumgehetzten Mitunterredner verwirrt, verärgert, beschämt, aufgerührt, fassunglos an einer nahen Straßenecke stehen zu lassen und mit einem listig

stillen Grinsen fortzulaufen, als ob er auch mit dem Ernste-
sten nur so ein bißchen gespaßt haben wollte. Was philoso-
phisch dabei gewonnen ward, war freilich keine Kleinig-
keit: nämlich nichts mehr und nichts weniger als die seither
feststehende Gewißheit, daß der Sinn der Dinge durchaus
transzendent sei und mit den üblichen Mitteln vorsokrati-
schen Welterfahrens nicht erfaßt und zugänglich gemacht
werden könne. Der Sinn transzendiert, will heißen über-
schreitet und übersteigt nicht nur die sogenannte Erlebnis-
wirklichkeit mit ihren raumzeitlichen Wahrnehmungstätig-
keiten und -mannigfaltigkeiten, sondern übersteigt und über-
schreitet auch in gewisser und für Sokrates geradezu ver-
hängnisvoller Weise das menschheitliche Erkenntnisver-
mögen, die Vernunftkraft selber. Die ‚Wahrheit' des Guten,
Frommen, Tapferen, Gerechten, Schönen und dergleichen,
sie liegt uns wohl irgendwie allen auf der Zunge, da wir im
gegenteiligen Fall von diesen Bewußtseinsinhalten (wie man
zu sagen pflegt) gar keinen ‚Begriff' hätten, ja nicht einmal
etwas von ihnen verlautbaren lassen könnten. Aber trotz
aller Anstrengungen gelingt es zum mindesten dem Indivi-
duum Sokrates nicht, das erlösende Wort auszusprechen
und den anderen mitteilbar zu machen. Der Sinn ist über-
schreitend, überschwingend, überschwänglich und muß von
dem, der seiner habhaft werden will, erschwungen werden:
soviel hat er sich gewiß gemacht und soviel vermochte er
seinen Mitbürgern, seinen Anhängern, seinen Schülern ernst-
lich einzuprägen. Aber was mindestens diese Mitbürger an-
langt, diese Gevatter Schneider und Handschuhmacher, so
verstehen sie gerade in diesen Sachen wahrhaftig keinen
Spaß. Es liegt keineswegs in ihrer Absicht, mit dem schrullen-
haften Alten, der immerfort auf etwas Verborgenes, Unge-
wußtes abzielt und fahndet, der Teufel mochte wissen auf
was! — nein, es liegt nicht in ihrer Absicht, mit diesem platt-

nasigen Froschgesicht durch dick und dünn hindurch zu dialogisieren, um etwa dem transzendenten Sinn von gut, tugendhaft, gerecht, fromm . . . auf die Spur zu kommen. Hat Sokrates die ungeheure Dringlichkeit des neuen Weltproblemes von der problematisierten Wirklichkeit und dem deproblematisierenden Sinn an sich erfahren, so liegt es auf ihm und nur auf ihm, die allgemein gestellte Aufgabe selbständig zu lösen und den geahnten Sinn zu künden. Wenn nicht: dann hat man ihn erstens als die aufregendste, weil wirkungsicherste Verkörperung all der modischen Bestrebungen zu erachten, welche in diesen Zeitläuften von allerlei Weltweisheitlern weiter und weiter verbreitet werden und bereits die gesamte Öffentlichkeit in eine bedrohliche Gärung versetzen. Wenn nicht: dann hat man zweitens sich seiner aufdringlichen, anmaßenden, schädlichen Person von Staats und Göttern wegen kurzer Hand zu versichern und sich seiner im Interesse gefährdeter Allgemeinheit auf gute Art zu entledigen. Und leider entbehrt von hier aus die Anklage der albernen athenischen Spießer gegen Sokrates, jene weltgeschichtlich berüchtigste Aktion der Dummheit gegen den Geist, nicht einer gewissen innerlichen Berechtigung. Sokrates, die genialischste aller Persönlichkeiten von nicht schöpferischem Rang, ist wenigstens in einer Beziehung an seiner Verurteilung nicht unschuldig. Zwar ist er sicherlich keiner Bestrafung schuldig, bei weitem nicht! Aber wahrscheinlich doch einer gewissen gesellschaftlichen Maßregelung, sozusagen einer dauernd und lebenslänglich verhängten Schutzhaft dafür, daß er, nichtschöpferischer Vernünftler, das Problem des überschreitenden Sinnes stellt, ohne diesen Sinn jemals erschwingen zu können. Er war nicht gekommen zu erfüllen, sondern aufzulösen und zu zersetzen, nämlich das naiv auf sich beruhende Weltbewußtsein des gesunden Menschenverstandes durch die kritische

Grundfrage nach der Washeit, nach dem ,*τί ἐστι*' des Logos, der Vernunftwahrheit, des ,Sinnes'. Dieser Logos läßt ihn selbst bei allen neuen Entscheidungen grausam im Stich, worauf auch er seinerseit die in tiefster sittlicher Bedrängnis befindliche Gemeinschaft im Stiche läßt: die Gemeinschaft, welche ja eben von ihm statt der sonst beliebten sophistischen Gymnastik, des sonst betriebenen emsigen und beständigen Nackturnens des Gehirns eine einfache und klare, ja einfältige Formel fordert: was nun eigentlich Tugend, was Frömmigkeit, was Erkenntnis, was Selbstgenugsamkeit, was Wohlbeschiedenheit sei; — *in summa*, was der Sinn der Dinge und des Lebens sei, nachdem deren bloßes Gegeben-Sein nun einmal die kritisch gereifte Menschenseele nicht mehr ausfüllt...

Der Sinn der Welt, um das Ergebnis des Sokratismus nochmals kurz zusammenzufassen, übersteigt also die unmittelbar vorgefundene Erlebniswirklichkeit und bis zu einem gewissen Grade wohl auch die Erkenntniskraft, weshalb er irgendwie erschwungen werden muß. Gerade das aber vermag der Mitbegründer der europäischen Wissenschaft nicht zu leisten, weshalb er verurteilt wird. Und zwar verurteilt nicht sowohl von dem athenischen Gerichtshof, von dessen menschlicher Zuständigkeit und Unparteilichkeit in jenen Zeiten wir uns keinen großen Begriff zu machen brauchen, als vielmehr von dem höheren Kollegium, welches über all unser Tun und Lassen entscheidet, wofern ja all unser Tun und Lassen überhaupt nur unter der Voraussetzung eines schon vollzogenen Richterspruches, eines schon vollzogenen Urteiles unseres eigenen verantwortlichen Willens geschieht. Dieses von mir hier gemeinte Urteil über Sokrates war eben durch die schlichte Tatsache gefällt, daß er selbst seinem Publikum die Deutung des transzendenten Sinnes im wesentlichen schuldig bleiben mußte, indes der

Berufene schon am Werke war, den Sinn tatsächlich zu erschwingen. Vielleicht ist es in diesem Zusammenhang fast mehr schon wie ein bloßes Gleichnis, wenn eine alte sagenhafte Überlieferung erzählt, Sokrates habe in der Nacht geträumt, bevor ihm der Vater Platons seinen neuen Schüler brachte, er wiege einen jungen Schwan in seinem Schoß, der die Flügel entfaltete just als die Schwungfedern ihm gewachsen waren, und der sich steilen Fluges bis in die höchste Höhe des Äthers erhob, mit unendlich süßer Stimme singend, fliegend und singend ... Wohlan! die nach diesem Gleichnis zu ‚erfliegende' Jenseitigkeit des Sinnes, bisher eigentlich eher aus den pragmatischen Schwierigkeiten persönlich zu vollziehender Deutung gefolgert als logisch verpflichtend erwiesen, sie wird jetzt von Platon auf eine Weise sicher gestellt, daß keine spätere Zeit mit dauerndem Erfolge je daran gerüttelt hat. Die sokratischen Vorstellungen nämlich von Tugend, Erkenntnis, Lust, Liebe, Schönheit und dergleichen, welche den Sinn des Daseins darzulegen ermöglichen sollen: sie sind nach platonischem Erweis gedankliche Verknüpfungen und Vereinheitlichungen, mittels deren ein jeweils an und für sich gültiger Sachverhalt ins erkennende Bewußtsein gehoben wird, in der Absicht, diesem Sachverhalt zugeordnete oder zuordenbare Erlebnisschichten der Wirklichkeit vernunftgemäß zu umspannen, vernunftgemäß zu beherrschen. Die ungemeine Schwierigkeit dieser geistigen Vornahme liegt hierbei für den Erkennenden darin, daß das, was von ihm an solchen Sachverhalten an sich ins Bewußtsein gehoben werden soll, keinesfalls auf den Wegen der üblichen Erfahrung, keinesfalls auf eine (übrigens nach Belieben verfeinerte) Art der sinnlichen Betätigung von Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast in den Erlebnisumkreis des Selbstes hereingezogen werden kann, sondern ausschließlich durch einen unabhängig von jeder

derartigen ‚Erfahrung' zu vollstreckenden Aktus unmittelbarer Vergegenwärtigung, durch eine ‚Theoria' oder durch eine Gedankenschau, die der Erfahrung erst die unentbehrliche Grundlegung, Richtung, Zielstrebigkeit erteilen muß. Wohl im Hinblick auf diese intellektuelle, nicht aber optische Sichtung solcher vernünftigen, von der Wirklichkeitwahrnehmung unabhängigen Sachverhalte an und für sich, die vor dem Bewußtsein gewissermaßen bereitliegen, um auf einen Ruck hin dessen Schwelle zu überschreiten, — wohl im Hinblick auf sie mag Platon dazu gelangt sein, die fraglichen Sachverhalte selbst ‚Ideen' zu nennen: denn sowohl das *εἶδος* wie die *ἰδέα* ist nach griechischem Sprachgebrauch genau das, was vom Erkennenden als eine Vernunft-Einheit gleichsam in begriffliche Sicht gebracht wird, oder in einem verdeutschenden Ausdruck kurz und bündig: das Begriffs-Gesicht . . . Die von Sokrates nur gesuchte aber verfehlte, von Platon gesuchte und gefundene Vornahme der Sinndeutung besteht folglich in einer (fast wunderbar anmutenden) Vergegenwärtigung von Sinn-Bildern, Denk-Gestalten, Begriffs-Gesichten im Bewußtsein, wobei die transzendente Gegenständlichkeit an und für sich ‚gültiger', an und für sich ‚wahrer' Sachverhalte zum erkennenden Bewußtsein ebensosehr herbewegt, wie dieses zu jener hinbewegt erscheint. Diese geistige Urbewegung des Erkennenden zum Erkennbaren hin und des Erkennbaren zum Erkennenden her wäre dann an ihrem Ziel, wenn die grundsätzlich nicht und niemals völlig aufzuhebende Spannung zwischen diesen beiden Polaritäten der Erkenntnis so weit zur Ausgleichung, so weit sogar zur Angleichung geführt hätte, daß sie sich auf ihr überhaupt mögliches Mindestmaß verringert zeigen würde; — will sagen, wenn der gesamte erkennbare Inhalt der Dinge tunlichst von allen willkürlichen und entbehrlichen Zutaten des Erkennenden befreit

und in seiner reinen Gegenständlichkeit vom Bewußtsein aufgenommen würde. Dabei ist es für das mythologisierende Verfahren Platons wie für die übergroße Schwierigkeit einer angemessenen Verdeutlichung dieses Vorganges sehr bezeichnend, daß der attische Denker diese Urbewegung des erkennenden Bewußtseins zum erkennbaren Sinn hin und zurück allegorisch als Liebe, allegorisch als Eros dargetan hat. Die stärkste seelische Schwungkraft, die der Mensch an sich erfahren kann, dünkt ihn eben noch stark genug zur Umschreibung für die ungeheure Anstrengung des Geistes, die das An-und-für-sich-Sein geltender Sachverhalte erschwingen will...

Diese nämliche Bewegung des Denkens zu den Sachverhalten hat dann Platon weiterhin mit der Auffahrt eines Roßgespannes verglichen und dieses Gleichnis in überraschender Steigerung und Wendung benützt, um der europäischen Wissenschaft das eindrucksvollste und sprechendste Symbol ihrer eigenen Betätigung ein für alle mal zu schenken. Und wie so häufig, haben ihm gerade bei dieser Auffassung des Erkenntnisvorgangs die Eleaten in einem erstaunlich weitgehenden Maße vorgedacht. Als eine nicht zu übersehende Bestätigung engsten Zusammenhanges zwischen vorsokratischer und sokratischer Philosophie, die man seit Nietzsche (trotz der nicht abzuleugnenden Unterschiede doch irrigerweise) immer wieder mit einer verdächtigen Beflissenheit gegeneinander auszuspielen beliebt, finden wir die platonische Doktrin vom Aufschwung der Seele zum wirklichkeitüberschreitenden An-und-für-sich-Sein der Sachverhalte in einem Fragment des Parmenides verkündigt, welches als prachtvolles Prooimion nicht nur die eleatische, sondern eben auch die platonische Erkenntnis- und Wissenschaftlehre einzuleiten bestimmt erscheint. Wieder ist es, wie schon bei jenem Xenophanes von Kolophon, das Rechte

und das Gerechte ‚an sich', zu dessen Erkundung der par-menideische Seelenwagen seine Himmelfahrt antritt, wäh-die stolze Mündigkeiterklärung der Vernunft am Ende des Bruchstücks und die ernste Mahnung an den Forschens-lustigen, doch ja über Wahr und Falsch einzig der Zu-ständigkeit und Selbstherrlichkeit des Logos entsprechend das Urteil zu fällen, den Kerngehalt des Platonismus mit einer nicht zu übertreffenden Anschaulichkeit geradezu vor-wegdenkt. Ich setze die Stelle hierher, weil sie von der Ideenlehre aus gesehen eine Bedeutsamkeit ganz eigener Art beanspruchen darf, und weil sie in wichtigen Zügen die platonische Durchdringung mythologischer und intellek-tualistischer Elemente der Erkenntnis gleichfalls schon auf-weist. „Die Rosse, die mich fortbewegen, zogen mich wunsch-gemäß dahin, nachdem sie auf den vielgerühmten Weg der Göttin mich getragen, der allein den Kundigen fürbaß führt. Auf ihm also fuhr ich vorwärts; auf ihn brachten mich die hochverständigen Rosse, den Wagen ziehend, und Mädchen wiesen die Straße. Die Achse, heißgerieben in ihren Naben, knirscht' in pfeifendem Geräusch (von zween wirbelnden Rädern nämlich wird sie beflügelt), als die Sonnen-Jungfern, so das Haus der Nacht verlassen und vom Haupt den Schleier geschlagen hatten, sich auf der Fahrt zum Lichte tummelten. Dort ist die Pforte, Einlaß zur Nacht und zu des Tages Pfaden; Türsturz und steinerne Schwelle erhalten sie geschieden; die Pforte selbst erstrahlet in der Füllung gewaltiger Flügel; Dike, die Allvergelterin, hält die passen-den Schlüssel verwahrt. Sie nun besprachen mit Schmeichel-gered' die Jungfraun und bewogen sie kläglich, den sperren-den Riegel der Pforte hurtig zurückzustoßen. Da sprang die auf und riß weit auf das Maul ihrer Füllung, als sich der erzbeschlagene Balken, in Zapfen und Zähnen ver-stätigt, nacheinander gedreht in den Pfannen. Dorthin grad-

aus durchs Tor lenkten die Mädchen hart auf dem Fahrgleis Wagen und Rosse. Und mich empfing da huldvoll die Göttin und faßte mich selbst bei der Rechten und richtet' die Rede an mich und sprach zu mir also: ‚Jüngling, der du, gesellt unsterblichen Lenkern, mit den Rossen, die dich gezogen, unserer Wohnung genaht bist: Willkommen! Kein unheilstiftender Stern führte des Wegs dich (von den Pfaden der Menschen sich wahrlich weitab dahinziehend), vielmehr Recht und Gerechtigkeit war es. Magst du denn alles vernehmen, wohlgerundeter Wahrheit nicht zu erschütterndes Herz und der Sterblichen Ungewißheiten, welchen das zuverlässige Wahre gebricht. Trotzdem wirst du auch dieses erfahren, was es für eine Bewandtnis mit jenen Scheingebilden müßte haben, falls man auch sie von Grund aus durchforschte. Indessen meide du diesen Weg der Erforschung mit deinen Gedanken und laß dich mit nichten durch die Gewohnheit, die vielerfahrene, auf eben die Bahn drängen: gewähren zu lassen das ziellose Gesicht, das schallfangende Gehör und die Sprache. Mit dem Vernunfturteil allein bring' zur Entscheidung die vielumstritt'ne Erörterung, die ich dir vorlegte. Einzig der Mut zu Einem Weg wird dir dann bleiben . . .'"

Das ist also Gemeingut der eleatischen wie der platonischen Philosophie, daß der Sinn der Dinge (oder ihre ‚Wahrheit') zuletzt überschwänglich sei: ansonst die Erkenntnis der Sachverhalte nicht einer Anstrengung des Geistes benötigte, die nach den sokratischen Erfahrungen sicherlich nicht im Bereich jedes Einzelnen liegen. Aber trotz dieser grundsätzlich festzustellenden Überschwänglichkeit des Sinnes ist dieser keineswegs nun auch grundsätzlich unerkennbar, und dies könnte man die tiefste Paradoxie des Platonismus und nicht nur des Platonismus allein nennen. Denn nachweislich gibt es Sinn-Bilder, nach-

weislich gibt es Denk-Gestalten, nachweislich gibt es Begriffs-Gesichte, nachweislich gibt es ‚Ideen', durch welche diese und diese Ausschnitte der Wahrnehmungwelt gedanklich umspannt und vernünftig beherrscht werden können. Wäre der Sinn der Dinge unmittelbar in die erlebbare Wirklichkeit eingebettet, wie das ehemals Göttliche und Heilige der epischen Zeit in sie eingebettet war, dann brauchte es freilich überhaupt keiner intellektuellen Bewegung in Richtung der Sachverhalte an und für sich, und das Problem der Erkennbarkeit dieser fiele in sich selbst zusammen. Wäre hingegen der Sinn von Haus aus ebenso unerkennbar als er überschreitend und übersteigend ist, dann wäre es unmöglich, auch nur einen einzigen vernünftigen Inhalt des Bewußtseins aufzuzeigen, der da oder dort der Wirklichkeit als ihrer gedachten Deproblematisation zugeordnet werden könnte. Daß aber eben solche Denkinhalte, eben solche Begriffe, eben solche Urteile aufzuzeigen sind, die einem Wirklichkeit-Komplex gedanklich entsprechen, hat die vorplatonische Geschichte der Wissenschaften just in Griechenland mit jeder wünschenswerten Sicherheit erhärtet. Diese vorplatonischen Wissenschaften haben zunächst und in manchen Fällen vielleicht auch vorzugweise eine Reihe von ‚Ideen', eine Reihe von Theoremen für ‚äußere' Erfahrungen aufgestellt und entwickelt, um vorläufig einmal die äußere Erfahrung durch begriffliche Zuordnungen gewissermaßen zu deproblematisieren; — Ideen und Theoreme, die bekanntlich zum sehr großen Teil auch heute noch unsere Erkenntnis von der Natur bestimmen und bedingen. Aber gleichzeitig bemächtigen sich diese vorsokratischen, diese vorplatonischen Wissenschaften doch auch schon des vollen Umkreises der inneren Erfahrungen, und es wäre zuletzt schwer zu entscheiden, ob Männer wie Herakleitos, Empedokles, Demokritos zuletzt

als Kosmologen und Kosmographen oder als Propheten und Ethiker größer gewesen sind. Nicht die Probleme trennt die vorplatonische Epoche von der platonischen, sondern die Art und Weise, die *μέθοδος*, wie diese Probleme ihrer Lösung entgegengeführt werden. Seit Platon, durch Platon ist das Denken offenbar in wesentlichen Zügen strenger, genauer, schärfer, wissenschaftlicher in unserm heutigen Wortverstand geworden, — es schmiegt sich von jetzt ab den gedanklich zu bewältigenden Wahrnehmungreihen viel enger an wie vordem. Denn inzwischen hat es eine ganz neue Zucht und Schulung durch die Fortschritte der Mathematik erfahren, an welchen niemand in dem Maß wie der Klazomeneer Anaxagoras beteiligt gewesen zu sein scheint. Nicht daß sich erlebbare Wirklichkeiten überhaupt durch Denksetzungen begrifflich umspannen und umfangen lassen, ist das Neue, sondern daß sie es so viel zuverlässiger und bindender tun, als man vorher für möglich erachtet hatte. Grundsätzlich sieht es so aus, als ließen sich ohne Ausnahme alle Erfahrungreihen, sogar die gefühlsmäßigsten, ungegenständlichsten, persönlichsten wie etwa Lust, Liebe, Schönheit, Frömmigkeit, Tapferkeit, Gerechtigkeit in einer deutenden Entsprechung darstellen: vermutlich kann man das ordnunglose Geschehen unseres Wahrnehmungablaufes durchgängig in einen geordneten Zusammenhang von begrifflichen Beziehungen oder Verhältnissen übersetzen, als deren logisches Ur- und Musterbild der Mathematiker Platon die Verhältnisgleichung, will sagen die arithmetische, geometrische und harmonische Analogie oder Proportionale wertet. Ein hervorragender Kenner der griechischen Geschichte der Mathematik hat darauf aufmerksam gemacht, daß *λόγος* (unter anderem) auch Verhältnis, Verhältnisgleichung, Analogie oder Proportion bedeutet. Nun wohl! Diese Bedeutung arbeitet sich in dem

Zeitalter zwischen Heraklit und Platon mit solcher Schärfe heraus, daß sich mit einer veränderten Gepflogenheit des Denkens bald die Wesensbeschaffenheit des Denkers selbst von Grund auf ändert. Die vorplatonische Philosophie bildet eine unzerreißbare geschichtliche Einheit mit der platonischen und nachplatonischen, — aber der vorplatonische Philosoph ist freilich ein anderer, bei weitem vollblütigerer, hochwüchsigerer und gebietenderer Typus Mensch gewesen als der platonische und nachplatonische Philosoph . . .

Eine Beziehunggesamtheit, eine Verhältnismäßigkeit von Denksetzungen, sag' ich, sei unter dem Einfluß der Mathematik die Summe der vernünftigen Sachverhalte allmählich geworden, und an zahlreichen Proben erläutert Platon die sachliche Verwandtschaft der Ideen untereinander als eine Verwandtschaft oder Gemeinschaft (*κοινωνία*), welche gewisse Begriffs-Gesichte auf gewisse andere Begriffs-Gesichte geradezu harmonisch abgestimmt erscheinen läßt und wo ein Denkinhalt den nächsten und ihm ähnlichsten Denkinhalt zu seiner logischen Ergänzung fordert, ja vielleicht in diese Ergänzung geradezu aufgelöst werden muß, — ungefähr wie zum Vergleich in der Musik sich die einzelnen Klangverhältnisse einander akustisch entsprechen oder fordern oder ineinander aufgelöst werden müssen, damit man sie als Klangverwandtschaften empfinde. Die Wissenschaft ist demnach hier ein unendliches, nicht nur endliches System von Ideen, getrennt und verbunden nach Maßgabe ihrer Verschiedenheit und Übereinstimmung. Produktiv in einem exzessiven Maße, produziert dieser erste umfassende Deuter des Welt-Sinnes in Europa sozusagen den Erkenntnisvorgang selbst, produziert ihn in unserer Gegenwart und vor unseren Augen, indem er die gesamte Wahrnehmungwirklichkeit mit einem dichten Netze von wechsel-

seitig miteinander zu verknüpfenden Ideen umspannt. Und wenn Homer vom Kosmos eine ‚hieratische Topologie' entwarf, wo eine Stelle so gut wie jede andere sakral betont war, so ersetzt Platon dieses von der Zeit überholte Verfahren gewissermaßen durch eine ‚noetische Topologie', wo jeder Erscheinung der Erlebniswirklichkeit ein logischer und damit auch ein metaphysischer ‚Ort' innerhalb des unendlichen Zusammenhanges der zu denkenden und der gedachten Sinn-Bilder entspricht.

Eines ist freilich mit dieser neuen Topologie, mit dieser Verlegung des Sinnes in die transzendente Gegenständlichkeit der Sachverhalte an und für sich leider unbedingt besiegelt: und das ist die vollkommene Sinnfremdheit des unmittelbaren Daseins als solchem. Die Gegebenheiten der Sinne, zur Gattung der ‚wahrnehmbaren Körperwelt' von Platon kurzer Hand zusammengefaßt, sind ohne Sinn, der ja immer erst durch eine Belichtung von der Idee, vom Begriffs-Gesicht her in sie hineinstrahlt. Schneide ich aus der Wahrnehmungstätigkeit der von mir erlebten Wirklichkeit etwa ein einzelnes Ding, einen einzelnen Gegenstand heraus, um ihn zu betrachten, meinetwegen einen Baum, einen Berg, einen Vogel oder was irgend sonst, so bleibt er schlechthin stumm in Ansehung eines mitzuteilenden oder zu erratenden Sinnes. Zwar werden durch ihn die Sinne in Erregung und Tätigkeit versetzt, aber ein Sinn will sich von ihm aus nicht erdenken lassen. Verdränge ich jedoch diese bestimmten Dinglichkeiten für einen Augenblick aus dem Bewußtsein und lege ihnen die zugehörigen logischen Werte unter, dergestalt, daß ich mir die naturwissenschaftlichen Gattungen der ‚Baumheit', der ‚Bergheit', der ‚Vogelheit' vorstelle: mithin die Inbegriffe alles dessen, was über fragliche Objekte geurteilt zu werden vermag und was ihr Verhältnis zu verwandten Inbegriffen betrifft, so habe ich

ihnen ihre Stelle inmitten des Erkenntniszusammenhanges aufgewiesen und ihren ‚Sinn' zur Darstellung gebracht. Streng genommen bleibt ja auch jetzt die einzelne Erlebniswirklichkeit Baum, Berg, Vogel genau so sinnfremd, wie sie es noch im Zeitalter der epischen Weltheiligung gewesen ist. Wenn überhaupt von einem Sinn der Dinge gesprochen werden darf, so handelt es sich immer um den Sinn der gedachten, nicht aber der empfundenen oder erlebten Gegenständlichkeit, deren einzelne Erscheinung nach wie vor jeder vernünftigen Deutbarkeit widerstrebt. Es ist für ausgeschlossen zu erachten, daß jemals sich ein Gegenstand der Sinne als solcher in einen Gegenstand des Sinnes wandle und im Bewußtsein gleichsam mit seiner ‚Idee', mit seiner transzendentalen logischen Entsprechung zur Deckung gelange. Die homerische Weltheiligung konnte sich auf das (wenigstens anscheinend) unvermittelte Gegebensein der Erlebniswirklichkeit erstrecken, und das macht ihre unvergleichliche Schönheit und Größe für alle geschichtlichen Zeiten aus; — die platonische Sinndeutung hingegen muß eben dieses unmittelbare Gegebensein der Wirklichkeit als sinnleer und sinnfremd abzustreifen trachten und durch ein visionär erschwungenes Begriffs-Gesicht ersetzen, in welchem ein transzendental gültiger Sachverhalt, eine Wahrheit an und für sich erkennbar und denkbar wird.

In diesem unendlich heikeln, aber entscheidenden Punkte eine Berichtigung des Platonismus beabsichtigt zu haben, dieser Versuch allein begründet schon die geistgeschichtliche Bedeutung des Aristoteles. Aus irgend einem Instinkt heraus wehrt er sich hartnäckig gegen die platonische Wirklichkeitüberschreitung und Verüberschwänglichung des Sinnes; aus irgend welchen Ursachen empfindet er schier wieder ein wenig homerisch, wenn er die platonische Verjenseiti-

gung der Begriffsurbilder mit einem beispiellosen Aufwand an Polemik rückgängig zu machen sucht. Die Beobachtung drängt sich auf, als wiederhole sich hier ein ähnlicher Vorgang wie bei der attischen Tragödie, wo Sophokles, gegen Aischylos gehalten, noch einmal die Partei des delphischen Apollon und seiner unverletzten Göttlichkeit ergreift, um sich dadurch als der gebundenere, mehr rückwärts als vorwärts schauende Geist zu erweisen. Freilich darf man vom Philosophen nicht erwarten, daß er den Vorgang der allgemeinen Dingheiligung nochmals von sich aus erneuere; ihm darf man eine bloße Rückkehr zum epischen Weltgefühle so wenig zutrauen wie die Einführung eines neuen Kultes. Bei ihm handelt es sich ja längst nicht mehr um Wiederheiligung der Wirklichkeit, sondern um etwas wie eine Rückverlegung des überschreitenden und überschwingenden Sinnes in die vorgefundenen Gegebenheiten des Bewußtseins hinein, damit sie, die nun einmal ihre sakrale Bedeutsamkeit nicht wahren konnten, wenigstens eine logische Bedeutsamkeit sich zu retten vermöchten: gleichsam zum Ersatz ihrer vormals religiösen Weihe, die sich auf diesem Umweg, wer weiß es, vielleicht wieder einstellen würde. Denn darüber ist wohl kein Zweifel doch erlaubt, daß im Falle ihres Gelingens die von Aristoteles angestrebte Vergeistigung und Versinnigung der Erlebniswirklichkeit und ihrer Vorgefundenheiten ungleich besser zu dem Weltzustand Homers gepaßt haben würde als zu dem in Sinn und Nicht-Sinn zwiefach gespaltenen All Platons.

Das Mittel nun, durch welches der Stagirit eine Immanenz des Sinnes verbürgen zu dürfen glaubte, ist bekanntermaßen ein ebenso einfaches wie gewaltsames gewesen. Mit allem Nachdruck einer starrköpfigen und rechthaberischen Natur behauptet er nämlich, das platonische Begriffsgesicht, welches einen ausgewählten Ausschnitt aus der Erfahrung durch

einen gedanklich gefaßten Sachverhalt an und für sich logisch zu beherrschen gestattet, sei im Grunde identisch mit seinem entsprechenden Erfahrungausschnitt selber und bilde mit diesem eine in Wahrheit gar nicht unterschiedene Einheit und Dieselbigkeit! Jede einzelne Erscheinung innerhalb unserer Wahrnehmungumwelt, jedes zur Selbständigkeit und Eigenheit seines Daseins erstarkte ‚*τόδε τι*' ist sowohl vernünftig-gedankenhaften wie stofflich-anschaulichen Wesens in untrennbarer Ganzheit! Sage ich ‚dieser Baum', so meine ich die sinnliche Gegebenheit, das ‚Daß' einer gewissen Erscheinung in unlöslicher Verknüpfung mit ihrer übersinnlichen Begrifflichkeit oder ihrem ‚Was'. Der wirkliche Baum ist an und für sich zugleich ‚Baumheit'; — der seiende Gegenstand ist zugleich gedachter, der gedachte zugleich seiender. Hier gibt es keine Zweiheit nur sichtbarer und nur sinnhafter Wesenheiten, keine Gegensätzlichkeit von Begriff und Wirklichkeit, Sachverhalt und Erscheinung, Form und Stoff: und wenn es diese Zweiheit und Gegensätzlichkeit doch gibt, ist sie keineswegs das letzte Wort. Das letzte Wort vielmehr heißt Einheit, heißt Ein- und Dieselbigkeit, wofern Sinn und Dasein, Washeit und Wirklichkeit zuletzt grundsätzlich zusammengesichtet werden in der Gestalt des sogenannten Synolon. Alles, was uns als wahrnehmbare ‚Wiebeschaffenheit' der Umwelt in Raum und Zeit mannigfaltig umgibt, ist in seinem innersten Kerne eben schon Begriff, Vernunft, Sinn, Idee. Indem es ist, ist es auch schon ein ‚Was', und nichts deucht Aristoteles verkehrter als die platonische Auffassung, wonach dieses ‚Was' als eine Sichtung an und für sich geltender Sachverhalte erst vom erkennenden Bewußtsein nachträglich dem ‚Daß' seiner Gegebenheit gedanklich zugeordnet werden müsse. Nach dem Willen des Aristoteles wird der bestimmte Einzelfall einer Welterscheinung nicht erst durch

intellektuelle Sichtung des ihm entsprechenden Sachverhaltes vernünftig vermittelt, sondern jedweder Einzelfall umspannt *ipso facto* eine vernünftige und eine wirkliche Seite seines Wesens. Er ist Synolon, daß heißt seine Wirklichkeit ist an sich schon begrifflich, seine Begrifflichkeit ist an sich schon wirklich; — ganz wie es sehr viel später der größte und letzte Wiederverlebendiger des Stagiriten ausgedrückt hat . . .

Sozusagen durch einen spekulativen Machtspruch gegen den platonischen Dualismus wird also Aristoteles zum Stifter eines höchst eigenartigen erkenntnistheoretischen Monismus, freilich eines Monismus, von welchem unsere landläufigen Monisten nur in den seltensten Fällen eine Ahnung beschlichen haben mochte. Versuchen wir's, uns in Kürze über diesen Standpunkt wenigstens so weit zu unterrichten, als es hier unumgänglich ist. Darnach wird die eigentlich vernunfthafte Wesenheit einer Welterscheinung, ihre ,Washeit', von anderen Welterscheinungen bestimmt und abgegrenzt durch den sogenannten Horismos (oder die Definition), wogegen es die Aufgabe der Apodeixis (des Beweises) ist, die ,Daßheit' eines Dinges durch seine Einbeziehung in den allgemeinen Vernunftzusammenhang oder Syllogismos logisch zu erhärten. Ein Gegenstand wird begrifflich umgrenzt: und er ist in seinem Vernunftgehalt dargestellt; ein Gegenstand wird schlüssig bewiesen, auf andere Gegenstände zurückgeführt oder von anderen abgeleitet: und seine wirkliche Gegebenheit im umfassenden Ganzen aller Erscheinungen ist gerechtfertigt, ist begründet. Also daß Begriffsbestimmung und Beweis alles das erschöpfen, was an den Dingen überhaupt erkennbar wird, alles das somit erschöpfen, was ihr innerstes Wesen und Sein, völlig eins mit ihrer Erkennbarkeit, betrifft. Jede Tatsache der Erfahrung ist hier in eine Atmosphäre höchster

logischer Helligkeit und Durchsichtigkeit eingetaucht. Nichts an ihr, die begrifflich bestimmt und schlüssig bewiesen werden kann, ist sinnfern oder sinnfremd, denn alles ist ja bestimmbar, alles beweisbar, es seien denn die allerletzten oder allerersten Voraussetzungen aller Horismen und aller Syllogismen; die Ursprünge, Grundlegungen, Grundsätze, Prinzipien, Axiomata oder Archai. Sie allerdings bieten dieser restlosen Versinnigung und Vernünftigung der Wirklichkeit Schwierigkeiten dar, über welche weder Aristoteles selbst noch einer der nachfolgenden Wiederaufnehmer seiner Lehre jemals Herr geworden ist. Aber diese Schwierigkeiten stehen, wie sich von selbst versteht, durchaus auf einem anderen Blatte und brauchen, ja dürfen hier nicht ihre Erörterung finden. Nur auf eine einzige unter ihnen möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers lenken, weil sie in ihren Folgen den erkenntnistheoretischen Monismus des Aristoteles mehr und mehr umbiegt in den kaum eben überwundenen Dualismus Platons und die Frage nach dem Sinn der Welt doch wieder nach voriger Weise zu beantworten zwingt.

Zwar besteht also der Stifter der Peripateia durchaus darauf, daß jedes bestimmt umrissene Einzeldasein der wahrnehmbaren Umwelt als Synolon aufgefaßt werde, als eine Zusammensichtung und Vereinheitlichung der körperlich stoffhaften Erscheinung mit der vernunfthaft-begrifflichen Wesenheit, und daß damit der Sinn der Wirklichkeit mit ihrem Sein identität-philosophisch als Dieselbigkeit gesetzt werde. Aber bei genauerem Hinsehen beginnt der jeweilige Anteil der so verstandenen Synola an ihren beiden Grundbestandteilen merklich zu schwanken, nämlich dergestalt, daß man füglich von einem Stufenreich der Welterscheinungen zu sprechen berechtigt ist, wo die vernunfthaft-begriffliche Substanz mit zunehmender Verhältnismäßigkeit

die körperlich-stoffhafte Substanz überwältigt und gleichsam wie etwas Fremdes ausscheidet. Um diese Behauptung an Beispielen zu erläutern, sei etwa erwähnt, wie die Naturphilosophie des Aristoteles besonders in ihren entwicklunggeschichtlichen Teilen offenbar stark zu der Auffassung neigt, die geschlechtliche Polarität der Lebewesen metaphysisch umzudeuten und das Männliche vorzugweise mit der Form (εἶδος), das Weibliche dagegen mit dem Stoff (ὕλη) zu vereinerlein: so daß die Form den Stoff überall dort geradezu übermächtigt und bezwingt, wo die befruchtete Keimzelle zum männlichen Tiere ausreift. Nach einem im Keim des organischen Lebens stattfindenden Kampfe siegt entweder die Form über den Stoff oder der Stoff über die Form, und das Ergebnis dieser ganz weißmannisch anmutenden Zuchtwahl der Keimlinge ist das Geschlecht. Im Verfolg dieser Ausdeutung mußte sich Aristoteles zu dem Geständnis bequemen, der männliche Organismus sei zwar genau wie der weibliche ein Synolon zu nennen, aber doch ein Synolon mit einem Überschuß an vernunfthafter, sinngemäßer, geistiger Wesenheit. Und wer unbefangen urteilt, wird eine ähnliche Staffelung in der gesamten aristotelischen Physik feststellen können, dieser trotz der staunenswürdigen Einzelleistungen der Vorsokratiker ersten Physik der Wissenschaftgeschichte, wo begrifflich geordnete Systeme von Bewegungen als Kinematik oder Mechanik der Körperwelt zur (freilich noch nicht oder nicht mehr mathematisierten) Darstellung gelangen. Hier ist es die Kreisbewegung, die als stätiger und abgeschlossener Veränderungablauf ‚vollkommener', man kann in Übereinstimmung mit aristotelischen Grundüberlegungen sagen: ‚vergeistigter', ‚vernunftentsprechender' ist als etwa die unstätige geradlinige Bewegung, und wiederum vergeistigter, vernunftentsprechender, vollkommener, sinnhaftiger als die quantitative

oder als die qualitative Bewegung, — von welchen erwähnten Gattungen räumlicher Veränderung jeweils die erstgenannte auch in logischer Hinsicht als das ‚Proteron' oder als das ‚Früher' der späteren aufgefaßt werden darf. Und wiederum gliedert sich nach demselben Muster der körperlichen Natur auch die seelische in eine abgestufte Folge: zu oberst die rein oder überwiegend intellektuellen Tätigkeiten der Seele, in der Mitte die ästhetischen, zu unterst die bloß generativen, nutritiven, vegetativen Äußerungen, der stofflichen Seite der Usia nahestehend. In der peripatetischen Physik, könnte man darnach mit einer etwas kühnen Wendung sagen, ist die Kreisbewegung das Eidos der geradlinigen, diese das Eidos der quantitativen, diese das Eidos der qualitativen Bewegungen; in der peripatetischen Biologie ist das Männliche das Eidos des Weiblichen; in der peripatetischen Psychologie die Vernunftseele das Eidos der Empfindungseele, diese das Eidos der Ernährungseele; und so weiter. Die Grenzen dieses kosmischen Stufenbaues werden aber nach oben hin gebildet durch die gänzlich stofflose Ur-Gestalt, Ur-Form an und für sich, nach unten hin durch den gänzlich gestaltlosen, formlosen Ur-Stoff an und für sich, und zwischen beiden steigen die gestaffelten Stockwerke dieser hierarchisch gefügten Architektur der Welt allmählich an und ab. Daß mithin zuletzt auch das Weltbild des Aristoteles den gesuchten Sinn als einen die Wirklichkeit überschreitenden und überschwingenden setzt und voraus-setzt, das ergibt sich hier mit hinlänglicher Klarheit ein für alle mal. Denn je sinnreicher und sinnreiner die Erscheinungen sind, desto mehr haben sie den Weltstoff, die Hyle von sich ausgeschieden, desto mehr haben sie sich der ungemischten Weltform, dem Eidos angenähert. Der tiefste und letzte Sinn der aristotelischen Welt besteht darin, daß sich in ihr der ‚Sinn', nämlich die

reine Urgestalt und Urform des Daseins als Geist, Gott, Vernunft allmählich völlig entstoffliche, bis er sich, allen Trübungen entwachsen, im reinen Aktus der Selbstvergegenständlichung als ‚νόησις νοήσεως' oder als ‚des Denkens Denkung' widerspiegelt in ihm selbst: als alleinzigen Inhalt seine eine Form vorstellend und vorfindend, und sonst nichts. Dieser Aktus der Selbstvergegenständlichung der Vernunft ist überdinglich und überwirklich genau wie die platonische Idee, und nichts spricht eindringlicher für die Richtigkeit der platonischen Theorie als diese unumstößliche Tatsache. Auch nach dem Aufwand dieses unerhört zuchtvollen und gründlichen Nachdenkens besteht der Grundsatz des Platonismus durchaus zu Recht. Der Sinn der Welt ist ihrer wahrnehmbaren Erscheinung überschwänglich und muß erschwungen werden!

Wäre nach dem Willen des Aristoteles tatsächlich der Sinn der Wirklichkeit in jedem ihrer einzelnen Ausschnitte unmittelbar gegenwärtig, so endigte diese Vorstellungweise sicherlich ganz ähnlich wie die epische Weltheiligung der homerischen Zeit in einer in sich gleichartigen, in sich gleichwertigen Erlebnistätigkeit, innerhalb deren kein einzelner Gegenstand ein Mehr oder Minder an Sinn und an Vernünftigkeit aufweisen würde. Wird dagegen ein solches Mehr oder Minder in die Betrachtung eingeschmuggelt, so tritt wohl oder übel auch der Gedanke des ‚absoluten' Sinnes als die verborgene Maßeinheit für das Mehr und Minder in Kraft, als die Maßeinheit, welche alle einzelnen Welterscheinungen in ihrem verhältnismäßigen Anteil an dem Sinn abzuschätzen und zu überschlagen gestattet. Und wiederum: wenn sich dieser absolute Sinn nicht allenthalben in der Wirklichkeit mit gleicher Stärke darstellt, wenn gewisse Erlebnisse für sinnreicher, gewisse andere für sinnärmer erachtet werden können, dann muß ein sinnfremdes

Etwas vorhanden sein, welches das Eine weiße Urlicht des Sinnes in verschiedenen Winkeln farbig bricht, ein Etwas, welches seine Durchsichtigkeit undurchsichtig macht und ihn seinerseit gewissermaßen ‚transzendiert'. In einem Stufenbau verschiedengradig sinnerfüllter Wirklichkeit unterbrückt nicht nur jede tiefer gestaffelte Einheit von Form und Stoff jede höhere, sondern innerhalb jeder einzelnen dieser besonderen Vereinheitlichungen selbst unterbrückt der Wesensbestandteil Stoff den Wesensbestandteil Form derart, daß ersterer immer nur als eine Verneinung und Ausschließung, oder wie Aristoteles selbst sagt, als eine ‚Beraubung' oder ein ‚Verlust' des letzteren auftritt. Der Stoff ist in jedem Daseienden der Nicht-Sinn an und für sich, und die gesamte Erlebniswirklichkeit beharrt genau solange auf dieser Stufe des Nicht-Sinnes, als sie eben von stoffhafter Beschaffenheit ist; Sinn aber bleibt sie gerade so weit, als sie mit der Wesenheit ‚Form' zusammenfällt. Das ist indes genau wieder die überzeugte Meinung des Platonismus. Vielleicht mit dem einzigen Unterschied, daß Aristoteles die unvermeidliche Überschreitung des Sinnes nachträglich durch Machtspruch wieder in das Bereich jeder Einzelerscheinung, jeder Bestimmtheit, jedes τόδε τι hineinzubannen entschlossen ist, ungefähr als ob in jeder wahrnehmbaren Gegenständlichkeit Sinn und Nicht-Sinn miteinander zu einer Art Legierung so verschmolzen wären, wie Kupfer und Zink zu Messing legiert sind; — während Platon, in seltenem Maße von monistischen Neigungen frei, den Sinn der Wirklichkeiten diesen auch ausgesprochenerweise als ihre gedankliche Entsprechung transzendental nur zugeordnet, nur unterstellt wissen möchte. Trotz dieses Machtspruches gelingt es also diesem identitätphilosophisch berichtigenden Stagiriten nicht, das von Platon entdeckte Grundgesetz aller Welt-Erkenntnis, aller Welt-Sinndeutung umzustoßen, wo-

nach jede Intellektualisierung der Wirklichkeit ohne weiteres eine Transzendierung derselben ist. Der Sinn der Welt verharrt unter allen Umständen jenseit ihrer wahrnehmbaren Gegebenheiten: beziehe sich dieses Jenseit nun aristotelisch auf den bloßen Stoff als den erfahrbaren Bestandteil sogenannter Synola, oder beziehe sich's platonisch auf die Gesamtheit aller möglichen Erlebnisausschnitte, unbeschadet ihrer näheren metaphysischen Zusammensetzung. Auch der dem Synolon gleichsam durch Begriffs-Einlegung zuerkannte Sinn überschreitet das, was innerhalb des Synolon von wahrnehmbarer Dinghaftigkeit, Körperlichkeit, Wirklichkeit ist, und bildet eine Wesensschichtung oberhalb oder außerhalb des Bezirkes der eigentlichen Erfahrung: um ihn zu erdenken oder gedanklich zu erschwingen, muß man die leiblich zusammengesichteten Gegebenheiten des Bewußtseins hinter sich lassen und doch wieder die platonische Bewegung zu den Sachverhalten an und für sich hinausführen. Die aristotelische Immanenz, könnte man einigermaßen zugespitzt, ja erkünstelt sagen, ist zuletzt nur eine immanente Transzendenz, indem hier der platonische Widersatz von Wirklichkeit und Sinn ganz einfach jedem kleinsten und feinsten Teilchen der ersteren eingepflanzt wird, eingepflanzt mit der ganzen Gewaltsamkeit des Verfahrens, wie sie den identitätphilosophischen Instinkten der meisten Philosophen von jeher eigen gewesen ist.

Im übrigen ist man berechtigt, an dieser Stelle das etwas schwierige Verhältnis des Aristoteles zum Problem der Transzendenz billig auf sich beruhen zu lassen. Denn die nächste Wirkung seiner Metaphysik, — und Metaphysik wird bei ihm alles, beileib nicht nur die eigentlich so benannten zehn Bücher! — die nächste und entscheidende Wirkung also seiner Metaphysik beruht weniger auf den Voraussetzungen, die dem Platonismus zuwiderlaufen, als vielmehr über-

wiegend auf jenen anderen, die ihn zu einem vorläufigen systematischen Abschluß gebracht haben. Was nämlich in einem gewaltigen Ausmaße geschichtbildend gewirkt hat, war die peripatetische Theologie, die Lehre von Gott als des ‚Denkens Denkung', die Lehre von Gott als der unbedingt gesetzten reinen Denkform, die sich sozusagen in einem Aktus der Selbstbespiegelung gegenständlich wird. Durch diese Gotteslehre nämlich erscheint die überschreitende Beschaffenheit des Sinnes bis zu jeder wünschenswerten Gewißheit besiegelt, denn Gott ist hier nichts anderes als der himmlische und überhimmlische ‚Ort' des Sinnes, die dauernde und stätige Tätigkeit des Denkens als solchen, welche alle nur möglichen Weltinhalte hervorbringt und vereinigt, soweit diese überhaupt vernunftgemäß sind. Wie der Kreis der geometrische Ort aller Punkte ist, die von einem gegebenen Punkt gleichen Abstand haben, so ist der aristotelische Gott der metaphysische Ort aller erdenklichen Sachverhalte oder Wahrheiten, die in ihm und in ihm allein als des ‚Denkens Denkung' vorstellig werden können. Um den Sinn der Wirklichkeit völlig zu fassen, müßte der Mensch diesen Gott mit all seinen Denkkräften und Denkfähigkeiten zu umfassen imstande sein, — und diese Folgerung, welche die neue Philosophie religiös krönen würde, hat Aristoteles durchaus nicht etwa zurückgewiesen. Ist es doch gerade sie und keine andere, welche diese an sich höchst entlegenen und fast übergeistigen Vorkommnisse wieder unmittelbar und derb mit den pragmatischen Aufgaben des persönlichen Lebens verklammert: indem sie den einzelnen Menschen veranlaßt, seinerseit darnach zu trachten, daß er sich wie Gott als eine reine Form des Denkens in stätiger Betätigung selbst verinhaltliche, selbst vergegenwärtige, falls er überhaupt ein religiöses Bedürfnis irgendwie noch regsam fühle. Die religiöse Folgerung des Philo-

sophen verdichtet sich hier, wer sähe es nicht, zur religiösen
Forderung. Sie verlegt die höchste und schwierigste uns
auferlegte Leistung durchaus in das Tun des reinen Denkens,
des Denkens an und für sich, und wendet uns dadurch
wesentlich von allem ab, was mit der Sphäre des verjen⸗
seitigten Sinnes nicht in einer nachweisbaren Verbindung
steht: das ganze Leben in einem bisher unbekannten und
unmöglichen Grade intellektualisierend. Fortan sieht sich
der Mensch, der sich des Sinnes der von ihm dumpf er⸗
lebten Welt versichern will, dazu genötigt, diesen Sinn in
Gott zu suchen, sieht sich infolgedessen genötigt, ein Gott⸗
Ähnlicher, ein in Gott Vollendender zu werden. Und weil
Gott die reine Tätigkeit der sich selbst verinhaltlichenden
Form des Denkens ist, kann das Verfahren der persönlichen
Selbstvollendung nur in der bedingunglosen Hingabe an
diese Urtätigkeit des Denkens Denkung bestehen. Damit
nähern wir uns dann dem eigentlich abrundenden Begriff
der gesamten griechischen Geistesentwicklung, welchen sie
allen späteren Zeiten als ehrwürdiges Vermächtnis hinter⸗
lassen hat. Denn in der Tätigkeit des reinen, zu Gott er⸗
hobenen Denkens sich vollenden, heißt Entelechie werden.
Erst als Entelechie, will heißen erst als ein die Vollendung
erstrebendes, in Vollendung begriffenes (ἐν τέλει ἔχειν) Da⸗
sein, welches diese Vollendung in der stätigen Tätigkeit des
Denkens findet, — der aristotelische Begriff der Entelecheia
ist bekanntermaßen nach dem Muster von ‚Energeia' ge⸗
bildet, so zwar, daß letzterer noch im ersteren enthalten
oder aufgehoben erscheint: reines Denken ist reine Wirk⸗
samkeit oder Energie! — erst als eine solche Vollendung⸗
strebigkeit, sage ich, wird der Einzelne des Sinnes teilhaftig
werden. Erst auf dieser Stufe der höchsten Selbsterhebung,
Selbstverwirklichung erringt der aristotelische Mensch seine
sittliche Freiheit und Selbstgenugsamkeit, seine sittliche

Herrschaft über Triebhaftigkeit und Dumpfheit, Schicksalabhängigkeit und Naturbedingtheit, Furcht und Besessenheit: kurz jene Herrschaft über alle nur erdenklichen Formen der Daimonia, die als übel gescholtene und übel verkannte ‚*εὐδαιμονία*', oder einfach deutsch gesagt als ‚Wohlbeschiedenheit' säliges Ziel aller griechischen Menschlichkeit seit Sokrates, seit Demokritos je und je gewesen ist. Hier, gegen das Ende des griechischen Lebenstages, offenbart sich diese Art von Säligkeit als eine Denksäligkeit, Sinnsäligkeit, die ihrerseit auf eine neue Weise vielleicht das epische Weltgefühl der allgemeinen Dingheiligung hätte ersetzen können, — wenn nicht eben der satte Lebenstag des begnadetsten der europäischen Völker schon hoch in der Abenddämmerung gestanden hätte . . .

Immerhin gewinnt unter diesem Gesichtswinkel das etwas abgegriffene Wort: Griechentum ist Intellektualismus, nochmals etwas von seinem ehedem neuen und bestechenden Glanz zurück. Denn was man hierbei Intellektualismus zu nennen pflegt, beherrscht zwar unstreitig diese letzte Phase der hellenischen Geschichte, bevor sie hellenistische Geschichte wird, aber läßt sich keineswegs schon als eine ursprünglich beherrschende Neigung oder Veranlagung der griechischen Wesensart nachweisen. Denn trotz mancherlei Ansätzen im einzelnen kann weder das epische noch das tragische Weltgefühl für intellektualistisch gefärbt gelten, wie wir uns nunmehr überzeugt halten dürfen. Vielmehr arbeitet sich diese übertriebene Geistigkeit aus den Griechen nur schrittweis im Verfolg einer seelischen Wandlung heraus, die sich sachlich und zeitlich zwischen dem Zustand der epischen Weltheiligung und dem der philosophischen Sinnheiligung vollzieht; auch hier gilt das starke Gleichnis Hegels in seinem weiten Umfange, daß die Eule der Minerva erst in der Dämmerung ihren Flug begänne. Gibt

man sich darnach Rechenschaft, was eigentlich zwischen Homer und Aischylos geschehen sei, so darf man dies verneinungweise ehestens als die Zersetzung der Weltheiligkeit, bejahungweise aber als eine Versittlichung des Göttlichen bezeichnen. Frägt man jedoch dann weiter, was zwischen Aischylos und Aristoteles vorgefallen sei, so muß die Antwort lauten, daß die geforderte Versittlichung des Göttlichen in entscheidender Hinsicht durch dessen Versinnigung ergänzt, wo nicht verdrängt und ersetzt worden sei. Im Zeitalter des Epos sind Welt und Mensch heilig, wofern beide irgendwie göttlich sind. Im Zeitalter der Tragödie sind sie's beide nur, wofern sie den Pfad des Leidens, der Selbstentsühnung und Selbstentsündigung nicht verschmähen. Im Zeitalter der Philosophie jedoch zuletzt nur noch, wofern sie am Ur-Sinn aller Wirklichkeit, an des ‚Denkens Denkung' ihren Anteil haben: wobei der Begriff des Zeitalters allerdings nicht buchstäblich zu nehmen wäre, da es sich weniger um zeitlich als um sachlich unterscheidbare Zustände der griechischen Entwicklung handelt. Das aber beiseite, zeigt das letzte Stadium griechischer Religiosität, das philosophische, Welt und Mensch also nur noch in dem Maße geheiligt, als beide sinnerfüllt erachtet werden dürfen, mit dem entscheidenden Vorbehalt, daß das Göttliche jetzt grundsätzlich im Jenseit der Erlebniswirklichkeit weset. Die Welterscheinungen als solche bleiben dagegen im Unterschied von der homerischen Auffassung ein für alle mal profaniert, den identitätphilosophischen Absichten des Aristoteles zum Trotz, und es ist mit gutem Grund geschehen, daß man seither gerade den Stagiriten (etwa in Gemeinschaft mit seinem Vorgänger, dem Klazomeneer Anaxagoras) zu dem Mit-Begründer und Mit-Stifter des europäischen Deismus gemacht hat. Der philosophische Gott als der ‚Ort' des Sinnes ist tatsächlich überweltlich

und wir werden später sehen, in welchem Grade dieser Umstand die religiösen Neubildungen der Zukunft bestimmt hat.

Die Welt also, um kurz zu wiederholen, ist und bleibt fortan profaniert genau soweit, als sie nicht intellektualisiert werden kann, mithin profaniert gerade als das naive Erlebnis des unphilosophischen Bewußtseins. Keineswegs steht es mehr wie ehemals in homerischen Zeiten in der Machtvollkommenheit eines jeden, das Heilige nach Belieben traulich zu berühren und gleichsam nach Bedürfnis eine ‚Konkomitanz' mit ihm innig herzustellen; keineswegs läßt sich bei erster bester Gelegenheit eine Vergegenwärtigung des Gottheitlichen in seiner Fülle bewirken. Und mit der großen leeren Welt ist auch die Gesellschaft in allen Äußerungen ihrer einzelnen Glieder ohne Rettung soweit profaniert, als sie der philosophischen Erhebung zum Urgeist und der intellektuellen Emporsteigerung zu des Denkens Denkung nicht fähig ist, und das heißt doch wohl in ihrer entmutigenden Überzahl. Wenn freilich vorhin der Philosoph gleichnisweis der Beauftragte der Gesellschaft genannt wurde, der stellvertretend den Sinn des Lebens und der Wirklichkeit zu enträtseln habe, so darf man jetzt feststellen: daß wenigstens er, was ihn selbst angehe, die ihm angesonnene Leistung vollführt hat. Der Sinn der Welt ist wohl durch ihn erkundet und erschwungen, und mit Recht ist jedem seiner Mitdenker das höchste, werteste Gut der Selbstvollendung, ja der Selbstvergottung in der Ausübung rein denkender Tätigkeit aufs tröstlichste verheißen. Aber darüber ist doch wohl kein Irrtum möglich: der Philosoph hat dieses höchste Gut und tiefste Glück der Sinn-Enträtselung, Sinn-Erschwingung sich selber und den wenigen seinesgleichen vorbehalten, und er hat es von dem Vollzug einer Seelenanspannung, von einer Befähigung zur Sammlung und Zusammenfassung, von einer Aufnahmefreude und

Empfängerwilligkeit abhängig gemacht, wie sie im besten Falle hie und da ein Auserwählter aufbringen können wird. Fühlt und denkt schon der Tragiker sehr persönlich und im Vergleich zum Epiker unvolktümlich, so muß vollends der Philosoph die Menge der nur Werktätigen, der nur Geschäfttüchtigen, der nur Müßiggehenden wider sich erbittern und ihren Vergeltungtrieb dafür herausfordern, daß er weiter, geistiger, heiliger, gottbewußter als sie zu sein für sich in Anspruch nimmt. Bleibt doch ohne Hoffnung von der Entzifferung des Sinnes (und damit von einer möglichen Gottverähnlichung) ausgeschlossen, wer nicht der unermüdlichen und aufreibenden Arbeit am Begriff gewachsen ist. Und vielleicht war es doch eine dunkle Ahnung von diesem Sachverhalt, die einen solchen Ingrimm der athenischen Mitbürger auf Aristoteles heraufbeschworen hat, daß ihm schier eine Wiederholung des sokratischen Rechtshandels drohte: unter dem Vorwand, er habe (in Hermeias) einen Menschen vergöttlicht und sei darum wegen Asebie zu verklagen und zu verurteilen. Wenigstens ist man versucht, diesen sonst nicht weiter bekannten Vorgang des beabsichtigten Prozesses nachträglich so zurechtzulegen, buchstäblich zu-Recht-zu-legen, um ähnlich wie vorhin beim Fall Sokrates die Spuren einer höheren Gerechtigkeit nicht völlig zu missen: wobei es hervorgehoben zu werden verdient, daß hundert Jahre vor Aristoteles seltsamerweis gerade der andere große Deist der reinen Vernunft, nämlich der Klazomeneer Anaxagoras, in die gleiche Anklage wegen des gleichen Vergehens versetzt worden ist. Denn um es endlich glatt herauszusagen, — von hier und jetzt ab, von der Verjenseitigung des Sinnes ab gibt es in der europäischen Gesellschaft etwas wie ‚Geistliche' und ‚Laien', von solchen, die Gott nahe kommen auf Grund einer besonderen erkenntnismäßigen Leistung, also beispielweise auf Grund des Stu-

diums der aristotelischen Theologie, und von solchen, die ewig von Gott fern bleiben müssen kraft ihrer Unbegabung zu einem philosophischen Begreifen des Begriffes. In diesem Betracht offenbart der sokratisch-platonisch-aristotelische Intellektualismus eine tiefe und unheilbare Gesellschaftfeindlichkeit. Die erlöschende Griechenheit bereitet eine schlimmere Zerklüftung der abendländischen Menschheit vor wie nur die bisherige in Herren und Hörige, in Edle und Gemeine, und diese Zerklüftung hat kein späterer Aufbau wieder überbrücken können. Vergeblich erwartete die profanierte Gemeinschaft, daß der Philosoph vom Sinn und seiner Deutung her die unheimliche Spannung zwischen dem Gott und der Wirklichkeit ausgleiche, die Spannung, welche sich mit dem Fortschreiten der äußeren und inneren Auflösung täglich wie die Schwüle eines gewitterfeuchten Sommertages immer drückender bemerkbar machte. Mittels der Intellektualisierung der Religion hat zwar der Philosoph sich selbst geholfen, — aber um den wahrlich nicht niedrigen Preis, hinfort keinem Nicht-Zünftigen, keinem Nicht-Mit-Denkenden helfen zu können. Das ist des Philosophen persönlichste Verschuldung, für die er den nächsten Jahrtausenden haftet. Geriet es den Völkern und Staaten Griechenlands zum äußersten Verhängnis, die unendlichen geistigen und sittlichen Anregungen ihrer Philosophen nicht mehr voll ausgenützt zu haben und die philosophisch vorbereiteten Neubildungen der Religion fremden Rassen zu überlassen, — vielleicht können sie vor dem Schiedspruch der Geschichte mildernde Umstände um dessentwillen zugebilligt erhalten, weil die Froh-Botschaft ihrer Weisen und Deuter wirklich über ihre Kraft und die Kraft ihrer Bürger gegangen ist.

ZWEITE BETRACHTUNG

DER MYTHOS VOM MITTLERGOTT UND DIE RELIGION DER SEELE

DIE ERZÄMTER DES ERLÖSERS

Mit Aristoteles hat die griechische Philosophie ihren Scheitelpunkt, ihre Akme so unverkennbar überschritten, daß man auch ohne die Tatsachen der gleichzeitigen politischen Geschichte dazu berechtigt wäre, alles Spätere als hellenistisch im Unterschiede vom Hellenischen zu bezeichnen. Die anerkannte Bedeutung der philosophierenden Persönlichkeit für die Gesellschaft nimmt indes auch in der hellenistischen Zeit nicht etwa ab; im Gegenteil erfreut sie sich von Tag zu Tag vermehrter Wertschätzung, vermehrter Würdigung. Platon selbst hatte seinem Meister ein Denkmal gesetzt, wie es der Menschheit gesamtes Schrifttum nicht zum zweiten male aufzuweisen hat. Aber Aristoteles, obwohl zeitlebens zum mindesten ebensosehr der Widersacher wie der Vollender Platons, errichtet dem Stifter der Akademie schon einen Altar und bekränzt sein Bildnis, also daß der übliche Ehrenname des ‚Göttlichen' viel mehr gewesen ist als eine bloß gleichnishafte oder blumige Wendung. Es sieht so aus, als ob die Gemeinschaft ihre geistige und sittliche Abhängigkeit von der Person des Denkers und Deuters in immer noch steigendem Maße empfände, als ob sich gleichsam ihr eigenes Unvermögen, dem Leben einen erträglichen Sinn abzulisten, in Dankbarkeit gegen den Weisen umsetze. Ein Mann wie Epikurios genießt innerhalb seiner Schule denn schon bei Lebzeiten einer Verehrung, die sich von Anbetung in nichts mehr unterscheidet. Er, der ohne Zweifel genau das lebte was er lehrte, und ebenso nur lehrte was er lebte, ward geradezu gepriesen als eine göttliche Epiphanie und mit dem großen Begriffe des Retters oder Heilandes (Soter) ausgezeichnet. Für die gesellschaftliche Gruppe, die sich unter dem Eindruck einer bestimmten Weltdeutung zusammenfindet und

als Verein, als Vereinigung gründet, ragt der Führer und Stifter vor dem hilflosen Durchschnitt der Menschen wie ein Gott empor und verdient deshalb im Vergleich mit diesem Durchschnitt ein Helfer wohl genannt zu werden.

Genauer besehen bieten sich aber dem Denker und Deuter zwei Möglichkeiten dar, wie er auf die Gemeinschaft zu wirken und die von ihm überall erwartete Leistung zu vollziehen vermöchte. Entweder bejaht er mit aller Strenge die absondernden und vereinzelnden Tendenzen seiner Beschäftigung und begnügt sich, als der Vertreter einer philosophisch geübten *l'art pour l'art* aus der breiten Masse des Volkes die Wenigen und Seltenen um sich zu scharen, deren Bedürfnisse den Seinigen verwandt sind; — und dann wird er wie Epikurios selbst eine Gemeinde innerhalb der Gemeinschaft, ja gewissermaßen wider die Gemeinschaft bilden und alle Folgen des spröden *odi profanum vulgus et arceo* auf sich nehmen: den Abstand zwischen sinnberatener und sinnentratender Lebensführung aufs äußerste erweiternd, aber dafür die ausschließende Würde und Eigenart der Philosophie bis ins letzte wahrend. Oder er wird sich im ausgesprochenen Gegensatz zu der hochmütigen Gemeinde derer ‚in den Gärten' vorurteilslos (wenn auch keineswegs urteilslos) an die breite Masse selber wenden, jedwede Absonderung oder Ausschließung tunlichst vermeiden und lieber die besten Feinheiten der philosophischen Denkweise preisgeben als die gesunde Berührung mit dem unbelehrten und unbekehrten Volke missen: und dies ist mehr und mehr der Fall der Stoa geworden, deren Vertreter sich bald unter allerhand Gestalten unter die Gesellschaft mischten und als Pädagogen, Moralisten, Politiker, Rhetoren, Propagandisten eine Tätigkeit zu entfalten wußten, die in manchen Zügen mit der Tätigkeit buddhistischer und christlicher Bettelmönche ansprechend verglichen werden darf. Ist der

Epikureer der unbeteiligte Sinnierer, der geistige Feinschmecker, der genießerische Abseitler, ja der vornehme Gast-Zuschauer auf Balkon-Fremdenloge der ‚So ist das Leben' benannten Aufführung in hellenistischer Zeit geworden, dessen kühle Gleichgültigkeit und Gleichmütigkeit gegen das Wohl der gesellschaftlichen Grundmächte, der Staaten und der Kirchen in keinem Augenblick verleugnet wird, so sucht der Stoiker nach dem zenonischen Grundsatze *πολιτεύσεται ὁ σοφός* die Fühlungnahme gerade auch mit diesen Mächten. Sein erzieherischer Trieb macht es ihm im weitesten Ausmaße wünschenswert, auf andere aufklärend, aber auch abklärend einzuwirken, und wenn auch nicht schon in der allerersten Zeit der Schulgründung, schwebt ihm doch bald genug ein allgemeines Menschenreich der Menschlichkeit, des Friedens, der Eintracht vor ohne Unterschied der Rassen, Klassen, Stände und womöglich ohne Geld, ohne Gerichte, ohne Unterrichtsanstalten. Als der überzeugte Befürworter einer auf Vernunftgrundlagen zu errichtenden Gemeinschaft ‚in weltbürgerlicher Absicht' ist er aufs eifrigste beflissen, schon jetzt den Gemütszustand des Einzelnen für dieses humane Reich der Zukunft vorzubereiten, hätte auch diese Vorbereitung zu geschehen unter dem gebotenen Verzicht auf diejenige philosophische Wissenschaftlichkeit und Sittenstrenge, welche der Masse dauernd unmitteilbar und unzugänglich bleibt. Unter diesem Gesichtswinkel war denn die stoische Werbetätigkeit der hellenistischen Jahrhunderte vorzüglich geeignet, die am Schlusse unserer ersten Betrachtung hervorgehobene gesellschaftfeindliche Auswirkung der philosophischen Religiosität vielfach wieder auszugleichen und zu mildern: eine Leistung von solcher Ersprießlichkeit, daß man sie nicht mit Unrecht hie und da geradezu eine seelsorgerische genannt hat. Wenn man sich dabei unterfängt,

ohne Umschweif von einer stoischen Religion zu sprechen, darf man sich freilich nicht an religiöse Vorstellungen von der hohen Gedanklichkeit Platons oder Aristoteles' erinnern wollen, und nicht entfernt an eine derart lebengestaltende Frömmigkeit, wie sie im Epos oder in der Tragödie durchbricht.

Welche Bewandtnis es indes mit dieser stoischen Religion im ganzen und einzelnen habe, — auch für sie bleibt es entscheidend, daß sie weder willens noch fähig war, die von Platon durchgeführte, von Aristoteles trotz aller Bemühungen nicht mehr rückgängig zu machende Verjenseitigung der Weltvernunft oder was dafür zu gelten hatte, ihrerseit kritisch in Frage zu stellen. Was dem Vorstellungumkreis etwa des für die hellenistische Religiosität wichtigsten und einflußreichsten Stoikers, des Poseidonios von Rhodos zu entnehmen ist, bewegt sich daher durchgängig in der von Platon eingeschlagenen Richtung. Der Gegensatz von Leib und Seele, Welt und Gott, Wirklichkeit und Sinn bleibt hier gewahrt und die religiöse Energie überwiegend darauf bedacht, den vorgefundenen Zwiespalt vom Menschen aus nachträglich zu überbrücken. Auch hier muß die Seele irgendwie vermögend sein, den weltjenseitigen Allgeist, in der Stoa herkömmlicherweise dem ‚ewiglebenden Allfeuer' oder schlechtweg dem ‚Wort' des Herakleitos anverähnlicht, durch eigene Anstrengungen zuletzt doch zu erschwingen. Und ganz wie bei Platon wird gleichsam als die sicherste Bürgschaft dieses seelischen Vermögens der allgemeine Grundsatz der Erkenntnislehre herangezogen: nur Gleiches könne Gleiches jeweils erkennen, — woraus der besondere Umstand tröstlich zu folgern war, daß auch die Menschenseele, unstreitig geschickt zur Bildung göttlicher Begriffe, an sich göttlicher Art und Beschaffenheit sei! Im Namen dieser Gewißheit darf also die Menschen-

seele auf ihre ursprüngliche Göttlichkeit oder Gottähnlichkeit pochen; im Namen dieser nämlichen Gewißheit ist ihr aber auch die religiöse Aufgabe mit Strenge und Eindeutigkeit gestellt, wofern es ihr obliegt, sich mit dem weltjenseitigen Gott durch behutsame Abstreifung aller gottfremden Elemente allmählich wieder zu vereinen und alles, was eben nur ,Welt' ist, endgültig wie einen bösen Schorf von sich abzutun und abzuschälen.

Wie tief oder wenig tief jedoch in jenen Jahrhunderten die Völker, unaufhaltsam hineingezogen und hineingesogen in den unendlichen Wirbel des eben entstehenden Imperiums, von der philosophischen Religion im Gegensatz zu ihrer eingefleischten Gläubigkeit und Abergläubigkeit durchdrungen gewesen sein mochten, das wird sich unserem Urteil immer entziehen. Wer sich darüber eine persönliche Meinung verschaffen wollte, hätte auf jeden Fall nicht außer acht zu lassen, daß die Philosophie mit ihrem Anspruch, Religion zu sein oder mindestens Religion stellvertretend zu ersetzen, damals nicht nur auf die Gegnerschaft der populären Religionen selber stieß, sondern außerdem seit einiger Zeit in nicht ungefährlichem Wettbewerb stand mit einem von den ,eigentlichen', das heißt nicht-philosophischen Wissenschaften beanspruchten Erkenntnisgebiet, welches bis dahin noch mehr oder weniger unterschiedlos in ihrem eigenen Bereiche aufgegangen war. Gewiß war immer noch das alte Athen philosophischer Brennpunkt der allbekannten Menschenwelt, der ,*οἰκουμένη γῆ*', gewiß war noch immer es der Hauptsitz der Weisheit mit Akademie und Lykeion, mit Stoa Poikile und Epikurios' Gärtchen; und das geistige Kampfspiel der Schulen, der ewig erneute Agon zwischen Akademikern und Sophisten, zwischen Kyrenaikern und Kynikern, zwischen Peripatetikern und Skeptikern, zwischen Stoikern und Epikureern zog immer noch die Auf-

merksamkeit der philosophisch Geweckten zu dringlichster Anteilnahme und Parteinahme auf sich. Aber schon war die Philosophie nicht mehr das Ganze der Erkenntnis, und neben Athen begann jenes Alexandrien der Ptolemäer aufzublühen, wo die astronomischen und physikalischen, die humanistischen und grammatischen, die historischen und literarischen Forschungen ein von ihrer Mutter Philosophie abgeknospetes Eigendasein selbstherrlich und unabhängig zu führen gelernt hatten. Eine Neuerung von ganz unabsehlichen, unberechenbaren Folgen für die Philosophie, nicht minder aber auch für die Religion und für die philosophische Religion. Denn nun erscheint zum ersten mal innerhalb unserer europäischen Kulturzone, ob auch just nicht auf europäischem Boden, eine Spielart der Wissenschaftlichkeit, welche die Probleme bisheriger Religion und Philosophie, in ihrer zartesten Verwurzelung unzerreißbar zur Einheit verflochten und versponnen, weder eigentlich philosophisch noch eigentlich religiös, sondern eben astronomisch und physikalisch, humanistisch und grammatisch, historisch und literarisch zu bearbeiten, aufzufassen, herzuleiten, auszulegen, zu ergänzen, aufzulösen trachtet. In dem Ägypten der Diadochen stoßen wir auf die vielleicht ersten Spuren einer sogenannten Religionwissenschaft, indem es hier geschieht, daß man nach Ursprung, Entstehung, Ausbreitung, Entfaltung, Zusammenhang, Verwandtschaft der bekannten Religionen zu fragen beginnt. Hier wird, um es kurz zu sagen, erstmals die Religion selbst zum Problem, statt wie vorher bloß ein geschichtlicher Zustand der Religiosität. Selbst die griechische Philosophie war nur einem solchen Zustand bedrohlich gewesen; die Religion an und für sich erschüttern oder zerstören konnte sie schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil sie genau wie seinerseit das Epos, genau wie die Tragödie selbst eine der Kundgebungen

des religiösen Gestaltungwillens war. Sie bekämpfte Homer und seinen Olympos, sie verfuhr mit dem Mythos auf freieste, meinetwegen willkürlichste Weise je nach ihren eigenen Absichten und Zielen. Aber was wesentlich, was grundlegend ist, — sie tut dies mit dem guten Gewissen ihrer eigenen religiösen Überlegenheit und in dem guten Glauben an ihre eigene reformatorische Sendung, beileibe nicht aus irgend welchen wissenschaftlichen Interessen heraus. Die Herakleitos oder Demokritos, die Anaxagoras oder Aristoteles durften sich mit Fug Stifter neuer Religionen fühlen, und sie durften sich mit Fug kraft dieser Eigenschaft ihre Stellungnahme zu den volkstümlichen Glaubensvorstellungen vorbehalten. Und sogar wenn im Vergleich mit ihnen jetzt auch einem Hekataios, einem Euhemeros zugebilligt werden dürfte, daß sie beide und ihresgleichen mit ihren historisch-kritischen Darstellungen religiöser Entwicklung, wo sie die Götter als die Erfinder und Bringer der Kultur, die Religion aber als den Vorgang der Vergöttlichung und Anbetung dieser Bringer und Erfinder verstanden haben wollen, — daß sie mit ihren Darstellungen, sage ich, durchaus auch ihrerseit die Religion zu fördern und im entferntesten nicht zu gefährden gedachten: unmöglich kann man ihnen das andere zubilligen, daß sie selbst und ihresgleichen im Besitze einer vertiefteren, innigeren, geläuterteren Gläubigkeit gewesen seien und durch diesen Besitz zur Auseinandersetzung mit der landläufigen Religiosität getrieben worden wären. Möge daher die einsetzende Verwissenschaftlichung der Religion von seiten der Alexandriner religiös immerhin wohlgemeint gewesen sein, — sie bedroht dennoch die Religion in dem Hauptnerv ihres Lebens, und zwar darum, weil sie sie wissenschaftlich und nicht religiös, nicht philosophisch betrachtet und behandelt. In unserer eigenen über Gebühr alexandrinisch gesinnten

Gegenwart, wo die Religion unter der wunders wie üppig emporschießenden Treibhausschlingpflanze ,Religionswissenschaft' elend abzusterben, ja in Bälde völlig zu ersticken bestimmt erscheint, braucht diese Behauptung wahrhaft nicht erst bewiesen zu werden. Wird doch die Religion immer nur dann und immer nur dort zum Gegenstand wissenschaftlicher Erkundung, wann und wo sie aufgehört hat, als Religion auf ihre eigene Weise zu wirken. Von allen Gebilden, die da leben, kann sie die szientifische Vivisektion am schlechtesten ertragen: ihr meint eine warm blühende Gestalt regelrecht nach der Kunst des Messers zu zerlegen, aber schon habt ihr einen eisigen Leichnam fahl unter euern Händen...

Sei dies im übrigen dahingestellt, so steht doch soviel fest, daß die hellenistischen Völker eine Einbuße an wesentlich religiösen Triebkräften empfunden haben müssen. Denn ähnlich wie wenn an einer Stelle der Erdoberfläche die Luft infolge einer stärkeren Erwärmung und Verdünnung in die Höhe wallt und einen Windzug nach der entstehenden Leere hinfließen läßt, ähnlich entsteht in diesen merkwürdigen Jahrhunderten des werdenden Imperiums eine Bewegung, die in stets überstürzterem Zeitmaße Religionen aus dem westlichen Asien und aus dem nördlichen Afrika in die übermäßig verdünnte Atmosphäre der Mittelmeerländer befördert. Das Heilsbedürfnis der Völker, längst ihr heilwirkendes Vermögen übersteigend, sucht gleichsam durch einen großartig betriebenen Götterschub von auswärts das richtige Verhältnis wieder herzustellen, und so halten denn phrygische, syrische, persische, phönizische, assyrische, babylonische, ägyptische Gottheiten ihren manchmal ausschweifend prunkvollen, manchmal gesucht schlichten Einzug in die Randstaaten der Mittelsee. Diese Überflutung mit asiatischen Kulten wird erleichtert und begünstigt durch

eine Angewöhnung der antiken Menschen, insonderheit der Griechen und der Römer, wofern diese von jeher ausländische Götter als einheimische, nur fremdartig benamste aufzufassen pflegten. Die Römer selbst, überaus ärmlich mit religiösen Bildkräften ausgestattet, verlieren bekanntlich ihre autochthonen Gottheiten ziemlich bald an die Griechen, und einmal in dieser bestimmendsten Lebensäußerung hellenisiert, widerstreben sie bei der zunehmenden Ausbreitung ihres Staates nach Osten hin nicht lange der anderen Versuchung, orientalisiert zu werden. War einmal zugestanden, daß der römische Jupiter Caelestis eines Wesens mit dem griechischen Zeus Uranios sei, was sollte in der Tat davon abhalten, denselben Jupiter dem Kyrios Sabazios, dem Kyrios Attis anzugleichen? Und war zu guter Letzt die römische Minerva nur ein und dieselbe Persönlichkeit mit Griechenlands Pallas, warum nicht eins auch mit Demeter, Artemis, Aphrodite, ja warum nicht eins mit Isis? Wenn aber wirklich Ceres für Demeter stand, warum nicht Libera für Kore, Hekato, Bendis, warum Liber nicht für Dionysos, Osiris, Adonis, Mithra? Auf solche Weise entstehen dann wie von selbst jene Göttergleichungen, welche kennzeichnend für den Hellenismus sind und mehr als alles andere Zeugnis dafür ablegen, wie unendlich gemischt und durcheinander gewürfelt die Religionen des südlichen Europa mit denen des westlichen Asien und nördlichen Afrika waren. Kein Gott und keine Göttin, die nicht unter vielerlei Gestalt verehrt würden, kein Gott und keine Göttin, welche nicht als die verschiedenartigen Erscheinungen und Versichtbarungen des Einen gottheitlichen Wesens betrachtet würden.

Freilich dürfte gerade dieser letztere Umstand kaum auf die erwähnte Gepflogenheit allein zurückzuführen sein, fremde Götter im Grunde nur als anders benamste einheimi-

sche zu erachten. Vielmehr macht sich hier wieder mit Entschiedenheit jene früher festgestellte Verschwisterung der Religion mit der Philosophie geltend, wie sie hauptsächlich für die Stoa grundlegend geworden war: wofern es eben die Stoa ist, die den Glauben an ein einiges und umspannendes Urgöttliche, angebetet und geweiht unter zahlreichen Namen, zahlreichen Teiläußerungen, zahlreichen ‚Logoi' über die hellenistische Welt verbreiten hilft. Unter stoischem, mithin unter philosophischem Einfluß arbeitet sich darnach aus dem polytheistischen Pantheon der verschiedenen Völker und Rassen des Heidentums nach und nach in festeren Umrissen ein henotheistisches Pantheon heraus, — henotheistisch in dem Begriffe Max Müllers zu verstehen, als die Verehrung des Einen (*εἴς, ἕνος*) Gottes, der in beliebig vielen Teilerscheinungen auftritt und ausdrücklich von einem monotheistisch aufgefaßten Einzigen und Alleinigen (*μόνος*) Gott unterschieden bleiben soll. Man hat also diesen jetzt aufkommenden Henotheismus vorderhand nicht etwa so zu verstehen, daß nur vor und über allen bekannten Göttern der neue Eingott angerufen würde, ungefähr nach dem älteren Muster des homerischen Zeupater, Götter-und-Menschen-Vater; sondern so, daß in allen bisherigen Göttern zutiefst ein gemeinsames Göttliches gesucht und gefunden wird. Alle Götter zusammen sind Der Gott, und in eben diesem Sinne mag es statthaft sein, die hellenistischen Religionen henotheistisch zu nennen auch dann, wenn die beträchtlich weitergehende Annahme Max Müllers und Eduard von Hartmanns, in diesem Henotheismus geradezu die Urform der Religiosität gefunden zu haben, auf einem Irrtum beruhen sollte. Denn wir Jüngeren, die wir die leidenschaftliche Anteilnahme an genetischen Untersuchungen längst nicht mehr aufbringen, wie sie noch die Generation Max Müllers, Eduard von Hartmanns, Herbert Spenzers, Friedrich

Nietzsches, Jean Marie Guyaus (als unwillkürliche Bezeugung alexandrinischer Gesinnung) je und je beseelt hat: wir brauchen uns selbstverständlich nicht veranlaßt finden, den an sich unstreitig aufschlußreichen und zweckmäßigen Begriff des Henotheismus für die Kennzeichnung eines ganz bestimmten Zustandes der religiösen Entwicklung Europas zu verschmähen, weil er nach den durchaus überzeugenden Beweisführungen Guyaus (in dessen bahnweisender *l'irréligion de l'avenir*) für die Entstehunggeschichte der Religionen wenig oder nichts leistet. Angewendet an der richtigen Stelle leistet dieser Begriff sehr viel, und vor allen Dingen haben wir hier daran festzuhalten, daß die dank der aufklärerischen Bestrebungen der Stoa in jenen Zeiten weit verbreitete philosophische Religion die henotheistische Voraussetzung schuf, daß eine beispiellose Einfuhr fremder Kulte die eigenen Glaubensvorstellungen tatsächlich zu bereichern vermochte. Für die klarer Blickenden ist es nunmehr stets das nämliche und eine Gottheitliche, dem alle menschlichen Anrufungen gewidmet bleiben; und jetzt kann ohne gedankliches Hemmnis Roms großer Sol Invictus den griechischen Apollon, Helios, Dionysos, Hermes, Herakles, Ares, Asklepios wirklich stellvertreten; aber auch mit derselben Berechtigung den phrygischen Attis, den ägyptischen Osiris, Serapis, Horos, den aramäischen Adad und ich weiß nicht wen sonst alles noch. In Rom und Athen, in Alexandria und in Ephesos ist es den philosophisch Gebildeten, ist es den Gebildeten überhaupt nur ein und dasselbe Göttliche, in hundertfacher Gottgestalt verkörpert und verbildlicht.

Diese wechselseitige Angleichung der verschiedensten Götterpersönlichkeiten auf henotheistischer Grundlage ist sehr wichtig. Aber die von westasiatischen und nordafrikanischen Kulten überschwemmten Religionen des Hellenis-

mus bleiben dabei keineswegs stehen. Zwar ist es unerläßlich, den Henotheismus an dieser Stelle noch begrifflich zu trennen vom eigentlichen Monotheismus, wie ihn bald darauf das siegreiche Christentum für sich als unbedingten Vorzug vor allem Heidentum in Anspruch nimmt (obzwar kaum mit überzeugenden Gründen was seinen eigenen Tritheismus anbetrifft!) — die Zeit ist jedoch schon nahe, wo gerade innerhalb der heidnischen Religionen der philosophisch getönte Henotheismus in einen mehr oder minder entschiedenen Monotheismus umschlägt. Der Eine Gott in allen Göttern zeigt sich von der Neigung beherrscht, doch auch der Einzige Gott zu werden und, darin wiederum dem homerischen Zeupater ähnlich, der über seine Mitgötter emporgewachsen schließlich eine Art Alleinherrschaft auf dem Olymp begründet, sich als schlechterdings einziger Gott über die ganze Schar der einheimischen und auswärtigen Götter hinauszuschwingen. Ein höchster Gott, vielmals in Kürze und Eindringlichkeit ganz einfach mit dem griechischen Sprachausdruck ‚Hypsistos', das ist Höchster benannt, rafft zuletzt die gesamte Götterherrlichkeit an sich, den Völkern immer ausschließender als der eigentliche Schöpfer Himmels und der Erde geltend. In seiner Haupteigenschaft als Allherrscher, ‚Pantokrator', ist er zugleich Urheber und Lenker der Welt, und dieses nun wiederum weniger nach dem Muster des griechischen Zeupater als nach dem des jüdischen Herrn Sabaoth. Ausgestattet mit dem Vermögen des Schöpfers, Erschaffers, Hervorzauberers (aus dem ‚Nichts') ist endlich der höchste Gott der hellenistischen Religionen in der Tat völlig reif geworden für seine Verschmelzung mit den Himmelsgöttern asiatischer Kulte. Denn der Religiosität Asiens, besonders der Religiosität semitischer Stämme, scheint der Begriff des Gottes als des Welten-Urhebers recht eigentlich zu entsprechen. Als solcher ist er dann nicht nur der

einige, sondern der einzige Gott, der Allschalter und Allwalter der Dinge, dem wir in dieser Eigenschaft dann abermals in einer großen Göttergleichung begegnen, wo der iranische Mazda Ahura, der syrische ba'al šamîn, der jüdische Kyrios Sabaoth, der griechische Zeus Uranios, Zeus Keraunios, der römische Jupiter Caelestis, der phrygische Attis Hypsistos, der thrakische Kyrios Sabazios zwar verschiedene Namen führen, aber auf eine und dieselbe göttliche Hauptperson des alleinigen Gottes hinweisen. Als Herr der Welten thront dieser Himmelsgott über Göttern und Menschen, und die Wandlung, welche vorhin der Polytheismus unverkennbar zum Henotheismus genommen hat, setzt sich jetzt gewissermaßen zu einem Abschluß drängend in einer zweiten Wandlung fort, welche den Henotheismus zum Monotheismus entwickelt. Damit haben die Religionen des Hellenismus denn auch ihre sämtlichen Stadien bis zu ihrem geschichtlichen Ziele durchlaufen: selbst der Besinnung viel späterer Zeiten ist es schwer, wenn nicht unmöglich gefallen, diese anscheinend vernunftgemäßeste Vorstellung von dem Monos Theos zu übertreffen oder gar zu überwinden. Für die Erleuchteten gibt es fortan nur noch den einen und alleinigen Gott, als welcher erschaffen hat was da ist, und diese so ansprechende Verehrung eines höchsten Wesens, *être suprême*, hat offenbar genug für sich, um sich den Menschen aller Zonen und Rassen immer wieder zu empfehlen. Das heidnische Pantheon ist eine schöne Überflüssigkeit geworden, und der große Götterschub hat seltsamerweise die Bahn frei gemacht für den Einzug des Monos Theos in die Herzen, mehr noch in die Häupter und Stirnen seiner Gläubigen auf der Schwelle des Imperiums.

Horchen wir indes wohl auf die sprachliche Bezeichnung, unter welcher der Eingott und Alleingott das religiöse Be-

wußtsein der europäischen Menschheit betreten hat. Bald als der Herr, Kyrios oder Tyrannos angerufen, bald als der Walter der Himmel, ba'al šamîn, Jupiter Caelestis, Zeus Uranios, Mazda Ahura, bald als Höchster, Attis Hypsistos, Jupiter summus exsuperantissimus, bald als Allherrscher oder Pantokrator, macht sich ihm gegenüber unverheimlicht das Bestreben geltend, ihn jeder Vergleichbarkeit mit anderen Göttern, geschweige denn mit Menschen und Erdensöhnen zu entheben, so zwar, daß er bald über die Grenzen erfahrbarer Wirklichkeiten gerückt erscheint. Der neue Gott des Himmels wohnt und thront im Himmel; der Himmel aber beginnt mit physikalischer und astronomischer Genauigkeit jenseit der alleräußersten Gestirnumläufe, jenseit der erdfernsten Sternkreisbahnen. Der Eingott und Alleingott haust nicht mehr in dieser Welt, nicht mehr nahe seinen Dienern, vielmehr hat man ihn als eine durchgängig überweltliche und außerweltliche Wesenheit zu denken. Er ist der Höchste nicht nur an Vorrang, Macht, Vermögen, Heiligkeit, Wert, sondern der Höchste auch gleichsam räumlich genommen, nämlich über allen bekannten und unbekannten Sphären des Kosmos erhoben. Er ist Einer, und dies will meinen, er sei außer aller Mannigfaltigkeit; er ist Höchster, und dies will meinen, er sei über jeder Diesseitwirklichkeit. Im Verfolg dieses überschreitenden Gedankens fließen dann platonische Seelenmythen und babylonisch-chaldäisch-persische Gestirnmythen zu einer wundersamen religiösen Bildung zusammen, wofern nämlich in dem Maße, wie sich die Umlaufbahnen der Himmelskörper von der Erdmitte mit ihren Abständen entfernen, sie selbst mit den umlaufenden Sternen immer unstofflicher, immer nichtirdischer, immer lichtähnlicher, immer lauterer, immer gotthafter werden, den Grad ihrer jeweiligen Annäherung und Anähnlichung an die ätherische Beschaffenheit des Höchsten unfehlbar auch

der wandernden Menschenseele mitteilend, die entweder während ihres Abstiegs vom Himmel oder während ihres Aufstiegs zum Himmel diese Umlaufbahnen kreuzen muß. Denn die Menschenseele, so wird der platonische Mythos abgewandelt und erneuert, sinkt aus ihrer vordenklichen Himmelsheimat nach ihrem Eintritt in die Welt, gemäß ihrer jeweiligen Verleiblichung immer schwerer, immer belasteter ins irdische Dasein hinab, wo es ihr vorbehalten bleibt, den nämlichen absteigenden Weg nunmehr in umgewandter Richtung kraft unablässiger Selbstveredelungen nochmals zurückzulegen. Zwischen dem göttlichen Dort und dem menschlichen Hier bewegen sich also die sieben Sphären der Planetenbahnen und des Fixsternhimmels, welche die Seele nach allerlei standhaften Wasser- und Feuerproben wie eine siebentorige Treppe (in einem Mysterium des Mithra wird wörtlich von einer *κλῖμαξ ἑπτάπυλος* berichtet) zu erklettern hat, wenn anders sie in endgültig ‚gefegtem' Zustand den Ort ihrer Herkunft wieder gewinnen will. Diese großgedachte Vereinigung von astralen und kathartischen Vorstellungen, von der Gnosis (bei ihrem weitschichtigen Versuche, hellenische mit hellenistischen und orientalischen Religionen zu mischen und zu verschmelzen) manchmal zu Dichtungen von hinreißender mythologischer Anschauungfülle verarbeitet, — dieses phantastische Gemenge überschwänglicher Ermutigungen, Zielsetzungen, Begeisterungen, sage ich, darf man bei einer Erörterung des monotheistisch aufzufassenden ‚Hypsistos' nicht außer Betracht lassen, weil erst hieraus mit hinlänglicher Klarheit zu erraten ist, was es mit diesem ‚Höchsten' eigentlich für eine Bewandtnis habe: die nämlich, daß mit seiner Inthronisation eine völlige Verjenseitigung und Entwirklichung des Gottheitlichen zum einstweiligen Abschluß gekommen ist. Ein durchaus entweltlichter Gott weset im Jenseit aller körper-

lich=dinghafter Diesseitigkeiten unserer Erfahrungwirklichkeit; der Eingott und Alleingott ist an seinen ‚überhimmlischen Ort' gerückt. Und dies ist das erste Ergebnis von weltgeschichtlicher Bedeutsamkeit, mittels dessen die hellenistischen Völker den platonischen Vorgang der Überschreitung und Übersteigung des Sinnes auf eine allgemein verständliche Formel gebracht haben. An und für sich dürfen wir zwar diesen höchsten Himmelsgott nicht zu den Errungenschaften der philosophischen Religion zählen, aber andererseit wäre er ohne die philosophische Religion kaum erdenklich. Daß er mehr und mehr anerkannt worden ist, zeigt unwiderleglich an, wie sehr doch die gesamte Weltstimmung der antiken Gesellschaft der platonischen nah' gekommen ist: so sehr, als volkheitliche Stimmung überhaupt den Regungen und Erfühlungen begnadeter Einzelner zu entsprechen vermag. Was dem populären Verständnis etwa heute noch zugänglich gemacht werden könnte von Platon und Platonismus, ward ihm damals nicht zum wenigsten durch den gnostischen Mythos vom Abstieg und vom Aufstieg der Seele zur überweltlichen Heimat des höchsten Gottes mit kaum zu übertreffender Eindringlichkeit kund getan. Der Eingott und Alleingott im Himmel, die Menschenseele göttlich beursprungt und zum Himmel heimwärts drängend: diese gedankliche Verknüpfung muß die religiösen Interessen aus der gegebenen Wirklichkeit in ein aufgegebenes Wirklichkeitjenseit verpflanzen, und damit im hellenistischen Menschen ein vorher wenig empfindliches Bedürfnis wecken. Vom Gott geschieden durch die Feste aller irdischen Verkörperungen in allen sieben Umlaufbahnen der Gestirne, beginnt er sich allmählich umzusehen nach allerlei Helfern und Mittlern, die ihm bei seinem schwierigen Aufstieg über die sieben Stufen ihren Beistand angedeihen lassen möchten. Sieben Archonten, sieben Vorsteher oder

Torhüter wehren der Wanderseele an der Schwelle jeder Sphäre ihren Eingang. Da schwindet denn die Hoffnung des Gläubigen zag dahin, zum höchsten fernsten Wesen aus eigener Tatvollkommenheit ohne Mittler und Vermittler vorzudringen, und bald ist es die Gestalt des Mittlers und Vermittlers selbst, auf welche die Aufmerksamkeit des religiösen Bewußtseins ungeteilt gesammelt wird. Bald scheint der Helfer und Mittler wichtiger als der Gott, bald beginnt er das eigentliche Problem der Religion zu werden.

Gleichsam den Prototypen alles Mittlertums haben wir ganz beiläufig schon in der ersten Betrachtung kennen lernen, und zwar in der Person des altvedischen Gottes Agni, des ‚Geistes' der Flamme, die vom Himmel stammt und zum Himmel wieder auffährt. Eine merkwürdige gedankliche Knüpfung, deren Spuren wir in zahlreichen Mythen und Legenden wiederfinden, hat es dabei gewollt, daß sich mit der Vorstellung des Feuers die des Lebenshauches, ursprünglich wohl des Windes, der die Flamme nährt, eng gepaart zeigt, und daß Feuer, Lebensodem, Seele, Geist wesentlich nur verschiedene Kundgebungen ein und derselben schöpferischen Kraft bedeuten, die in der Natur wie in uns selbst das Göttliche darstellt. Der bevorzugte Mittler, der unser Dasein geradezu in Gott verwurzelt aufzufassen gestattet, ist somit die ‚Wesenheit' des Feuers und des Windes, des Atems und der Seele, des Lebens und des Geistes. Diese Wesenheit ist einerlei mit Gott und doch nicht mehr Gott an und für sich oder Gott unbezogen auf die Wirklichkeit der Welt: sie ist Gott und zugleich die Gottgeschaffenheit und Gottdurchseeltheit des All, die Gottgeschaffenheit und Gottdurchseeltheit insbesondere aber auch des Menschen. Stellt darnach Feuer, Wind, Lebenshauch, Seele, Geist ein und dieselbe Urständigkeit des Mittlerwesens dar, so kostet es zuletzt keinen übertriebenen Aufwand an mythologischer

Einbildungkraft mehr, um diesen nämlichen Mittler auch in der Natur desjenigen Gebildes wiederzuerkennen, an welchem nun einmal sämtliche Äußerungen des Geistes für die Dauer unserer bisherigen Erfahrung notwendig zu haften scheinen: ich meine das Wort, die Lautgestalt der Sprache, jedwedes Denken und Geisten des Menschen erst ermöglichend. Das Wort ist jetzt Geist, ist jetzt Lebenshauch, ist jetzt Seele, ist jetzt Feuer, mithin ist das Wort jetzt vorzugweise Mittler und Vermittler. Von ungefähr kommt es geweht und geht zu ungefähr; von ungefähr teilt es sich mit, belebt, beseelt, besäligt und erstirbt. Die einzige Verkörperung des Geistes, birgt es alle Weisheit und Denkbarkeit der Welt, und wer seiner mächtig ward, ist aller Dinge Schöpfertum und Ursprung, aller Bilder Sinn und Sein mächtig geworden. Aber mächtig nicht etwa dadurch, daß der Walter des Wortes nun diesen Sinn nach philosophischer Gepflogenheit in einzelne Begriffe auseinandersetze und nachträglich die Begriffe wieder zu Urteilen, Schlüssen, Grundlegungen, Beweisen, Folgerungen verbinde, sondern sehr viel einfacher und wirksamer dadurch, daß er's in sich andächtig, in sich gesammelt, in sich gefaltet verlautbart oder herspricht. So hat schon in den Upanischaden der heilige Laut ‚*om*' oder ‚*om çom*' die Mittlerrolle übernehmen müssen gleichsam als das feierliche Ja zur ganzen Welt oder als die reine Form aller vom Brahman vollzogenen Einzelsetzungen und Einzelschöpfungen: indem diese wahre Mutterwurzel aller Sprache, vom Menschen verlautbart „wie der Blitz den Leib des All durchhellt"; oder auch indem sie, dem ‚Pfeil der Seele' wie zum Bogen dienend, diesen Pfeil selbst zu Brahman aufwärts schnellt; oder auch indem sie in gestalt eines Schiffes, an anderer Stelle in gestalt eines Wagens „über des Herzens Äther bis in die Halle des Brahman einfährt". Dieselbe heraklitische Verherrlichung

des Wortes bleibt auch der Lehre Gotamos durchaus gemäß; die *vâc*, die Rede oder Sprache gilt auch hier für den heiligen Samen und die göttliche Kraft alles Daseienden, — obwohl der Buddhismus als die strengste aller atheistischen Religionen eines eigentlichen Mittlers zwischen Gott und Mensch schlechterdings nicht bedarf. Hingegen setzt die persische Mythologie das Wort oder das große Wort, *honofer* oder *vaho-maho*, wieder zum Mittler ein, der den Abstand zwischen Mazda Ahura und den Anhängern des Zarathuschtra auszufüllen berufen ist. In ähnlicher Bedeutung glauben die Gnostiker an die Mittlerschaft des ‚Lebenswortes', als welches verschmolzen mit dem Logos des alexandrinischen Juden-Hellenisten Philo ins vierte Evangelium und damit ins geschichtliche Christentum übergegangen ist.

Obzwar nun die maßgebliche Leistung dieses Mittler-Wortes, mythischen Abkömmlings des Mittler-Feuers, zunächst darin besteht, allen den von der Weltüberschreitung des höchsten Gottes im Herzen Beunruhigten und Betroffenen die Gewähr einer Wiederanknüpfung ihres persönlichen Bewußtseins an Gott zu beschaffen, erschöpft sich dessen religiöse Bedeutsamkeit keineswegs in dieser Aufgabe allein. Nicht nur eines in Raum und Zeit gleichsam beweglichen Trägers der Vermittlung zwischen Mensch und Gott benötigt die Gemeinschaft der Diener des Höchsten; nicht nur eine dauerhafte und zuverlässige Verbindung des religiösen Ich mit dem religiösen Du steht in Frage: sondern vielleicht ebenso sehr, ja vielleicht noch mehr die andere Tatsache, ob der berufene Mittler endlich die Angelegenheiten dieser irdischen und gottfernen Wirklichkeit derart regle und ordne, daß sie der allgemeinen Vorstellung von einer göttlichen Leitung und Vorsicht etwas besser entsprächen als bisher. Denn um es kurz herauszusagen, scheint dem religiösen Bekenner dieser Zeiten die Welt längst für ihren

Richter überreif zu sein. Die Trennung von Wirklichkeit und Sinn, schonunglos von der platonischen Philosophie und von der aristotelischen Theologie durchgeführt; die hierdurch vorbereitete und eingeleitete Trennung von Welt und Gott, unter den Einflüssen der Stoa im Hellenismus je und je zu allgemeiner Kenntnisnahme gebracht, — sie hat den bestürzten Gläubigen kund getan, wie das, was der Gedankenschwung des Philosophen als eigentlichen Sinn zu erfassen, was die Herzenssehnsucht des Laien als eigentliches Sein und Wesen zu umklammern trachtet, in himmelweitem Abstand von den irdischen Gegebenheiten beharret. Selbst wer von den Büchern der Denker und Deuter wenig oder nichts verstehen konnte, selbst wer von der platonischen Staats- oder von der aristotelischen Sittenlehre, vom stoischen Weisen oder vom epikureischen Wohlbeschiedenen (εὐδαίμων) nichts weiter wußte, als daß ein Staat über den vorgefundenen Status hinaus, eine Sittlichkeit über die vorgefundene Sittlichkeit hinaus, eine Weisheit und eine Wohlbeschiedenheit über die übliche Weisheit und Wohlbeschiedenheit hinaus vorstellbar und infolgedessen wünschbar sei, — er lebte und erlebte wahrhaftig von Tag zu Tag genug, um von der ebenso sinnwidrigen wie gottwidrigen Ausgestaltung aller Verhältnisse schmerzlich berührt zu werden. Um dies erklärlich zu finden, braucht es in keinerlei Weise sittengeschichtlicher Betrachtungen über die letzten Jahrhunderte vor Anbruch der neuen Zeitrechnung. Ähneln sich doch die menschlichen Zustände in allen Zeiten genügend, damit irgendwie die Hoffnung und Sehnsucht rege bleibe nach einem unzweideutigen Eingriff der sogenannten Allmacht, nach dem ‚Finger Gottes‘. Wer auch immer inmitten bisheriger Gemeinschaften Frieden, Gerechtigkeit, Stille, Einkehr, Liebe, Barmherzigkeit ersehnte, der fand sich mit Feindschaft, Ungerechtigkeit, Lärm, Zerstreuung,

Haß, Gleichgültigkeit abgespeist. Wer da seine Gesundheit lobte, fiel in Siechtum; wer nach Leben schrie, fand den Tod; wer Armut meiden wollte, dem hing sie an wie Pech und Kletten; wer Teilnahme und Mitfreude forderte, empfing Stumpfheit und Gehässigkeit; wer von unten heraufsteigen wollte, ward herabgestürzt; wer sich auf dem Gipfel wähnte, dem tat sich des Abgrunds Grausen auf. Vollends war niemand zu nennen, der von den drei Grundübeln der Welt, von Ungerechtigkeit, von Krankheit, von Tod verschont geblieben wäre: also daß der Gedanke zum Greifen nahe lag, den göttlichen Mittler mit einem dreifachen Amte zu betreuen. Ihm liegt es nunmehr ob, erstens die Gerechtigkeit auf Erden als ihr kommender Richter endgültig herzustellen; zweitens als Arzt und Heiland den Kranken und Siechen Genesung zu bringen; drittens den Tod als Retter und Erlöser zu überwinden. Und ist tatsächlich schon das ‚Wort' zum Mittlerwesen bestimmt und auserkoren zwischen Dort und Hier, so kann es gar nicht anders geschehen, als daß ihm die dreifältige Erzwürde des Weltrichters, des Weltheilers, des Welterlösers angelobt werde. Mehr und mehr verdichtet sich das Wort zu menschenähnlicher Gestalt, indem es mehr und mehr zum Wunschbild einer heftigen und annoch ungestillten Menschensehnsucht wird.

Was nun das erste dieser drei mittlerischen Erzämter betrifft, findet man die richterliche Vollmacht schon im Mazdaismus ausgeprägt, wo der Mittler bald als Mithra, bald aber auch als der Nachkömmling Zarathuschtras mit Namen Saoschyant den dreitausendjährigen Kampf Mazda Ahuras mit dem Aka Manah zu gunsten des ersteren entscheidet: dann aber die Lebendigen und Toten richten, belohnen und bestrafen wird nach Maßgabe ihrer Zugehörigkeit zu einer der beiden Zwillingweltgewalten; — welche Vorstellung wiederum dem Kenner des platonischen Gorgias

vertraut ist, wo die drei Gottsöhne Minos, Rhadamanthys und Aiakos das Totengericht üben. Mit diesem unwiderruflichen Schiedspruch über die Söhne des Lichtes und der Finsternis wird Mithra-Saoschyant das tausendjährige Reich der Gerechtigkeit und des Friedens einsetzen, ein Reich, welches den Zustand einer allgemeinen und unbestrittenen Herrschaft des Mazda Ahura verwirklicht, bis späterhin der awestische Widergott selbst zum Licht gewandelt und zum guten Geist bekehrt sein wird. Es ist unstreitig diese persische Betrachtungweise gewesen, welche dann von den sogenannten Apokalyptikern der Juden aufgegriffen wurde, so zwar, daß in einem prachtvollen Gesicht des Propheten Daniel von einem Gottkönig die Rede geht, der „in des Himmels Wolken wie eines Menschen Sohn bis zu dem Alten kam und vor denselbigen gebracht ward, der ihm Gewalt, Ehre und Reich gab". Man weiß, wie tief sich diese apokalyptische Hoffnung auf den unvermeidlichen ‚Tag des Zornes' ins Judentum eingefressen hat und hier zusammenfloß mit der sehr irdischen Erwartung einer bevorstehenden Weltherrschaft des jüdischen Volkes, die der Maschîach, der Christos als der Gesalbte des Höchsten ausüben würde im Namen des, der ihn gesandt hat . . .

Liegt indes diese richterliche Seite der Mittlerwürde verhältnismäßig im ungewissen, vielleicht deshalb, weil die menschlichen Gedanken über das, was die Gerechtigkeit fordert, völlig auseinanderzugehen, ja in den meisten Fällen ungeklärt und verworren zu bleiben pflegen, so tritt die Berufung als Arzt und Heiland um so eindringlicher hervor. Und zwar durchaus in jener eigenartigen Doppelung des Leibes- und Seelenarztes, die wir schon weiter oben gelegentlich unserer Darlegungen über den Orphismus und seinen inneren Zusammenhang mit der tragischen Katharsis heranzuziehen gezwungen waren. Heilung ist Reinigung,

Reinigung ist Heilung: in dieser sehr alten Überzeugung einer *pagan science*, die nur der plumpe Schwindel eines frechen Amerikanismus zur *christian science* zu stempeln versucht sein konnte, begegnen sich die zahlreichen geheimen Genossenschaften von mehr oder weniger strengen mönchischen Lebensformen, wie sie als Essener, Therapeuten, Mandäer, Nazoräer, Naassener, Jessäer nebst anderen namhaft geworden sind. Sie verbinden meistens mit den Gewohnheiten einer peinlichen Körperpflege eine Art von ‚Diaitetik' der Seele, die paulinische Auffassung von dem Leibe, der ein Tempel des Geistes sei, in weitem Ausmaß vorwegnehmend. Die äußerliche Zeremonie der Reinerhaltung geht dabei in den Vorgang der inneren Heiligung und Heilung ununterscheidbar über, so zwar, daß die in vielen Mysterien der Mittelmeervölker vorgeschriebenen Waschungen in kaltem Wasser ungezwungen als die Teilhabe an einem göttlichen Gnadenmittel, als eine ‚heilige Taufe' betrachtet werden, ganz ähnlich wie sich aus der Abhaltung gemeinschaftlicher Speisungen wohl auch schon der Gebrauch des zweiten evangelischen Sakraments, des Abendmahls ergibt: wenn auch für den letzteren Fall die vielfach ausgebreitete Sitte der Tischgenossenschaften (Syssitien) ebenso wirksam gewesen sein mag wie die kultischen Eß- und Trinkhandlungen des Mithra- oder des Attisdienstes, auf welche insbesondere Otto Pfleiderer hingewiesen hat. Auf diese Art kann der Gläubige durch die Einwirkung des Wassers im Mittlergott wiedergeboren, durch die Aufnahme gewisser Speisen und Getränke mit ihm geradezu vereinigt werden, um beide male von den elenden Gebresten des Fleisches, sei es Unreinheit, Sünde oder Krankheit, sälig zu gesunden. Dabei ist nicht außer acht zu lassen, wie stark doch auch hier die geselligen Bestrebungen, die auf gemeinsame Verbundenheit abzielen, den

Ausschlag geben. Nirgends ist es die vereinzelte Persönlichkeit, die für sich allein des Mittlers gewiß zu sein wünschen würde abseit von der Gemeinde, etwa nach dem egotistischen Beispiel des Philosophen, sondern immerdar die ganze auf den Gott verpflichtete Körperschaft: das Wort ‚Körperschaft' buchstäblich schon im späteren Sinne des ‚Leibes Christi' genommen. Damit sich der Mittler und Heiland wirklich seinen Gläubigen geselle, müssen diese zunächst eine Reihe der übelsten gesellschaftlichen Mißbräuche abstellen und zu diesem Behufe eine Bruderschaft bilden, in allen Lebensäußerungen von den hygienisch-kathartischen Absichten aller bestimmt. Der sehr typische Orden der Essäer weist deshalb in seinem Aufbau und Ausbau durchaus Züge einer kommunistisch geregelten Gemeinschaft auf. Er verbietet jedes persönliche Eigentum, welches beim Eintritt des Novizen an die Brüdergemeinde fällt, indes wiederum diese ihren Unterhalt aus den Arbeiterträgnissen aller bestreitet. Ferner gebietet der Orden seinen Angehörigen im strengeren Wortverstande die Ehelosigkeit, erzieht sie zur Hilfbereitschaft gegen andere, zur Duldung, Milde, Nächstenliebe, Pflichtbewußtheit, erzieht sie sogar, was kein buddhistischer oder christlicher Orden je getan hat, zu einer Hingabe an das Vaterland, die in der Stunde der schwersten volkheitlichen Bedrängnis vorbildlich geübt worden ist. Was also hier erneuert und geheilt wird, ist nicht so sehr der erkrankte Leib des Einzelmenschen, als vielmehr Leib und Seele einer menschlichen Gemeinschaft. Und zuletzt ist es eine Auffassung von der Würde des Arztes, die nicht der Tiefe entbehrt, wenn gerade die Essäer nur einen solchen mit der Aufgabe des Heilens betraut wissen wollten, der sich selbst wenigstens von den Krankheitstoffen des gemeinen Lebens irgendwie gereinigt habe und sich zur Bruderschaft derer zu bekennen bereit

sei, die jegliche Heilung und Heiligung von einer selbsttätig errungenen Vereinigung mit dem Mittlergott und Heilandgott bedingt sein lassen, — ein Mittler und Heiland übrigens, den sie vermutlich unter dem Namen Joschua, das ist Gotthilf, Jahve-Hilfe, Jesus anzurufen gewohnt waren . . .

Dies aber beiseite, gipfelt der Gedanke des Mittlers immer noch nicht hier, wo sich zur Betätigung des Richters die des Heilbringers im Doppelsinn des Wortes gesellt hat. Die nämliche Hoffnung, welche weder vor der eingewurzelten Ungerechtigkeit der menschlichen Einrichtungen noch vor den natürlichen Übeln leiblich-seelischer Erkrankung halt macht, sie ist keineswegs gewillt, sich einfach mit der Tatsache des Todes abzufinden. Sie erwartet von ihrem Helfergott, der seiner Gemeinde Gerechtigkeit und Genesung verheißt, die entschiedene Rettung von dem letzten und unbegreiflichsten Übel in der Welt: der Richter und der Arzt, er sei gleichzeitig auch der Tröster und Erlöser, der die Not des Todes besiegen soll! Und abermals knüpft die Zuversicht des Mittlers an den alten Agni-Puruschamythos vom leidenden, sterbenden, wiedererstehenden Gotte an, nicht ohne ihn entscheidend umzuformen. Denn was in jenem sinnreichen Mythos vom Opfertod des Feuers und in seinen vielerlei Auszweigungen über die westasiatischen Kulte hin zur religiös geformten Darstellung gelangt, betrifft doch zunächst nur den natürlichen Zusammenhang von Tod und Neugeburt, Vergehung und Entstehung. Die Flamme muß erst zum Himmel aufwärts lohen, wenn sie vom Himmel abwärts zücken soll; der Pflanzenwuchs der Erdrinde muß erst in Sommertagglut verdorren, im Herbstnachtfrost abdarben, ehe er im frühen Jahr frisch sprießen und sprossen kann. Gewiß dürfen wir schon von den orphischen und eleusinischen Lehren annehmen, daß

sie sich von diesem naturalistischen Ausgang des Mythos beträchtlich weit entfernt hatten, wofern doch wohl schon durch sie der Tod des Gottes zu einem ziemlich klar herausgearbeiteten Symbolum der Selbstläuterung und Selbstentsühnung geworden ist. Der Gott erduldet hier den Tod, damit er sein eigenes Wesen verjünge und damit er die von Sündenschuld befleckte Gemeine in seinem wiedergeheiligten Blut und Geist wiederheilige. Keineswegs ist jedoch der weitergreifende Gedanke hier schon maßgeblich oder gar schon lehrhaft befestigt, daß der Gott etwa deshalb für seine Gläubigen sterbe, weil er sie nur um diesen Preis vor seinem eigenen weltrichterlichen Schiedspruch zu erretten vermöchte, der ohne dieses Opfer schlechterdings auf gnadenlose Verdammnis zu erkennen hätte. Gerade dies ist aber der neue Einschlag, wie er insonderheit von der Gerechtigkeit- und Gesetzesreligion des Judentums aus in das breitgesponnene Gewebe dieses Mythos gezettelt worden zu sein scheint. Jetzt rettet nämlich der Mittlergott die auf ihn verschworene Gemeinde vom Tod der Sünde, den sie sich zugezogen hat in ihrer erwiesenen Unfähigkeit, eine von Gott geforderte Lebensführung beharrlich fortzusetzen. Der Opfertod eines Mittlers bewirkt jetzt den Loskauf vom Sündentod seiner Gläubigen: Tod um Tod heischt der Gott, Tod um Tod gewährt der Gott, um mit dieser Erlösertat sich und den Seinen ein wahrhaft neues Leben zu gewinnen.

Mit einer solchen Begründung des vom Mittlergott zu vollendenden Heilswerkes ist denn freilich der Bruch mit der sogenannten Gesetzesreligion des Alten Bundes so gut wie unwiderruflich. Er ist unwiderruflich weniger deshalb, weil nunmehr die menschliche Rechtfertigung vor Gott auf die hergebrachte Weise: Beobachtung priesterlich gesetzter und priesterlich überwachter Vorschriften und Regeln für unzulänglich gilt, als vielmehr deshalb, weil für den folgetreu

Denkenden der ältere Gott in Person für eine Weltordnung haftbar gemacht werden muß, die ohne den rettenden Eingriff des jüngeren Gottes kaum noch einen längeren Bestand hätte. War es doch der ältere Gott, der als Schöpfer der irdischen Dinge und Lenker der Begebenheiten alles derart eingerichtet hat, daß die kardinalen Übel der Ungerechtigkeit, des Siechtums, des Todes in der Welt beheimatet erscheinen, — jene Übel, deren letztgültige Bemeisterung dem jüngeren Gotte nun vor allem obliegt. Jahve der Höchste, Jahve der Weltjenseitige, Jahve der überhimmlische Ort der Heiligkeit kann seine schmachtende Kreatur aus dem selbstgezogenen Bannkreis des ‚*nascitur moritur*‘ nicht herausziehen, er kann die selbstgebotene Satzung nicht widerrufen. Ein Knecht der Sünde, bleibt der Mensch ein Knecht des Todes, und daß dem so sei, hat der Himmels- und Schöpfergott entweder nicht hindern wollen oder nicht hindern können. So harret er, der Urheber einer im Grunde verlorenen und verfehlten Erschaffung, trotz seiner Allmacht ohnmächtig, des Sendlings und Trösters, der den Sündentod der Erschaffenen durch seinen Opfertod und Liebestod endlich überwände. Der Zustand der Erlösungbedürftigkeit, bislang trotz mancher Ansätze zum Gegenteil in den Religionen Griechenlands und sonstwo doch allgemein als ein eigentümlich menschlicher aufgefaßt gewesen, ergreift jetzt den Kern der Gottheit selber. Die eben erworbene Einheit und Einheitlichkeit des Gottes wird durch die Verschiedenheit zweier unvereinbarer göttlicher Betätigungen schon wieder gesprengt; Welterschaffung und Welterlösung suchen sich jeweils ihren besonderen religiösen Träger. In einem überaus hartnäckigen Verfolg dieser umstürzlerischen Auffassung gelangt schließlich die Gnosis zu der Annahme einer unendlichen metaphysischen Spannung zwischen beiden grundsätzlich göttlichen Leistungen, indem sie der Person des

Schöpfergottes die Person des Erlösergottes gewissermaßen polarisch entgegensetzt. Das entstehende Christentum aber hat sich trotz seines gnostischen Evangeliums die großartige Folgerichtigkeit dieses Gedankens niemals wirklich anzueignen vermocht; es schleppt den inneren Zwiespalt zwischen Gottvater und Gottsohn dauernd mit sich herum, bis ihn von Zeit zu Zeit etwa ein gnostisch angehauchter Denker wie Böhme, Schelling, Hartmann in seiner ganzen Härte wieder einmal zur Erörterung stellt. Jedenfalls steht geschichtlich so viel fest, daß schon bei dem Gnostiker Valentinos die Gottesfülle oder das Pleroma aus acht Äonen, den Sprossen von acht Umarmungen oder ‚Zusammenjochungen' des Urgrunds mit dem Schweigen besteht, derartig zwar, daß die hierbei entstandenen gottheitlichen Potenzen wie Vernunft, Wahrheit, Wort und so weiter eine einzige absteigende Linie bilden, und daß der in seiner Folge die Weltschöpfung bewirkende Vorgang erst im Bereiche des allerletzten Äon sich ereignet. Bei Basileides gelangt derselbe bestimmende Gedanke insofern zu seiner völligen Austragung, als der Jahve des Alten Bundes (wenn auch platonisch zu einem bloßen Demiurgen gemildert) in der Rolle des gefallenen Engels vom Mittler zur Reue bewegt wird über seine Schöpfertat, über seine Missetat: indes ein Schüler Marcions sogar diese Fassung noch zu überbieten verstanden hat und den Äon Jahve-Demiurg geradezu als den Luzifer kennzeichnet, der Sünde, Übel, Tod, Erlösungwunsch erzeugte. Wie aber im gesamten Ablauf der bisherigen Geschichte unserer europäischen Religionen und Philosophien kaum eine einzige Vorstellung ausgereift ist, die nicht bereits in indischer Philosophie oder in indischer Religion wie in einem Treibhause gleichsam vorgekeimt hätte, lassen sich auch merkliche Spuren dieser außerordentlichen Umdenkung der Gnostiker bis in die

Veden und Upanischaden rückwärts verfolgen. In seiner Ersten Rede aus der Längeren Sammlung Dîghanikâyo hält nämlich Gotamo eine unnachahmlich aus Ernst und Spott gemischte Abrechnung mit brahmanischer Priesterweisheit, unter anderem dabei der Überlieferung gedenkend, wonach ein Brahmâ, bei früherer Auseinanderballung früherer Welten „aus Mangel an Kraft oder aus Mangel an Güte" in die Tiefe gestürzt und somit ein „*brahmâ sayampabho antalikkhacaro*" geworden, eben infolge dieses Sturzes in tiefere Schichtungen sich plötzlich andere Wesen aus jenen Welten zur Gefährtschaft sehnlich herbeiwünscht, sich durch diesen Wunsch als eigentlicher Schöpfergott betätigt und eine im Gegensatz zu ihm hinfällige, sterbliche, erlösungsbedürftige Menschheit mittelbar ins Dasein ruft. Die Art und Weise, wie Gotamo bei dieser Gelegenheit den religiösen Ur- und Ungedanken vom Schöpfergott mitsamt dessen unvermeidlicher Entsprechung einer gotterschaffenen Sünder- und Büßerwelt lächelnd zerpflückt, und zwar zerpflückt mit einer von allen religiösen Kündern nur ihm verliehenen linden Ironie, mit einem nur ihm geläufigen gütigen Sarkasmus, — dies Verfahren bedünkt mich so ewig gültig und ewig richtig, daß ich dem Leser eine kleine Probe davon unterbreiten möchte. Nicht einmal ein Gnostiker, geschweige denn ein anderer Prophet oder Philosoph hat die unmögliche, aber geschichtlich leider nur allzu wirkliche Vorstellung vom Schöpfergott mit ihrem ganzen Drum und Dran mit einem gleich sparsamen Aufwand an Beweisgründen und Beweishintergründen gleich glatt zu erledigen gewußt wie der zu seinen Jüngern diese Worte sprechende Buddho: „Da ist, ihr Mönche, jenem Wesen, das zuerst herabgesunken war, also zumute worden: ‚Ich bin Brahmâ, der große Brahmâ, der Übermächtige, der Unübermächtigte, der Allsehende, der Selbstgewaltige, der Herr, der Schöpfer,

der Erschaffer, der Höchste, der Erzeuger, der Erhalter, der Vater von allem, was da war und sein wird: von mir sind diese Wesen erschaffen. Und woher weiß ich das? Ich habe ja vordem gewünscht: ‚O daß doch andere Wesen noch hier erschienen': das war mein geistiges Begehren, und diese Wesen sind hier erschienen.' Die Wesen aber, die da später herabgesunken sind, auch diese vermeinen dann: ‚Das ist der liebe Brahmâ, der große Brahmâ, der Übermächtige, der Unübermächtigte, der Allsehende, der Selbstgewaltige, der Herr, der Schöpfer, der Erschaffer, der Höchste, der Erzeuger, der Erhalter, der Vater von allem was da war und sein wird: von ihm, dem lieben Brahmâ, sind wir erschaffen. Und woher wissen wir das? Ihn haben wir ja schon früher dagesehen, wir aber sind erst später hinzugekommen' . . . Es mag aber wohl, ihr Mönche, geschehen, daß eines der Wesen diesem Reich entschwindet und hienieden Dasein erlangt . . . Der sagt sich nun: ‚Er, der der liebe Brahmâ ist, der große Brahmâ, . . . er ist unvergänglich, beständig, ewig, unwandelbar, ewig gleich wird er immer so bleiben; während wir, die wir von ihm, dem lieben Brahmâ, erschaffen wurden, vergänglich sind, unbeständig, kurzlebig, sterben müssen, hienieden zur Welt gekommen' . . ."

Diese offenbar also im Buddhismus stark durchbrechende Mißwertung und Mißschätzung des Schöpfergottes, später von den hellenistischen Gnostikern entweder dorther übernommen oder auf Grund nicht unverwandter Gesinnungen selbständig erworben, sie macht es uns Heutigen erst genügend verständlich, in welchem Ausmaße gerade das messianische Erzamt der Todüberwindung die beherrschende Stellung des bisherigen Himmelsgottes gefährden mußte. Anfänglich nur zum Mittler ausersehen zwischen diesem höchsten Gott und einer gottfernen, gottverlassenen Ge-

meinde, verdrängt der Heiland just in seiner Eigenschaft als Bringer der Unsterblichkeit die Gestalt des alten Gottes mindestens ebensosehr als er sie vermittelt. Unter dem Gesichtswinkel des dritten messianischen Amtes werden wir den bisher allverehrten Schöpfer und Herrn der Himmel recht eigentlich als den Todesgott gewahr, der bei Erschaffung dieser Welt so oder so dieses Übel mit erschaffen oder mit zugelassen hat. Der neue Gott hingegen, für seine Gläubigen den Tod übermannend und in dieser entscheidenden Hinsicht die mißlungene Schöpfung nachträglich mit Erfolg verbessernd, er durfte mit Fug der Lebensgott heißen; — der Lebensgott auch dann, ja sogar gerade dann, wenn er im Unterschied zum beständigen Schöpfergott den Tod erst in eigener Person zu kosten hätte, ehe er die Menschen von ihm erlöste und errettete: was unstreitig eine der merkwürdigsten aber auch fruchtbarsten Paradoxien der geschichtlichen Religiosität ist! Wird für Gottes maßgebliche Leistung jetzt seine Erlöserschaft vom Tode von seiten der Gläubigen erachtet, so muß jener auf Grund einer andersartigen Leistung angebetete Gott notwendig an zweite Stelle rücken. Ja, dies ist noch das günstigste, was ihm zustoßen kann, da er als der Widersacher des nunmehr obersten Gottes in dauernder Gefahr schwebt, mit der Zeit völlig satanisches Gepräge (wie der gnostische Äon Jahve) anzunehmen. Eine den Tod als Hauptübel der Schöpfung verneinende Menschheit, einen Mittler, Tröster, Retter und Heiland kraft seines dritten Amtes auf den Apathanatismos verpflichtend, kann gar nicht umhin, den vom Mittler ihr vermittelten Vatergott der Urheberschaft aller Sterblichkeit zu zeihen und ihn in Anbetracht dieser Verschuldung schlechthin zu verteuflischen, wenn anders sie sich selbst versteht. Der Kampf aber zwischen alten und neuen Göttern entbrennt hier mit noch viel größerer Heftigkeit als etwa

bei den tragischen Griechen, und die Entscheidungen, welche hier in Frage stehen, übertreffen die früheren Entscheidungen bei weitem. Sie übertreffen sie genau in dem Maße, wie der hellenistische Ein- und Einziggott die hellenischen Vielgötter übertrifft, die mit ihm verglichen (gotamidisch ausgedrückt) doch nur Götter ‚Lustig im Dämmerlicht' gewesen waren. Jetzt dagegen geht der Streit ums Ganze. Siegt der Schöpfergott, dann hat mit ihm der Tod das letzte Wort in einer heillosen Schöpfung. Siegt der Erlösergott, dann gewährt er seinen Dienern mit der Unsterblichkeit die Gewißheit eines zweiten und besseren Lebens, wo die Gesetze der irdischen Schöpfung nicht mehr in Geltung stehen. Im zweiten Fall hat sich das religiöse Bewußtsein nur noch das Geständnis abzuringen, daß die Erschaffung des All tatsächlich ein göttlicher Mißgriff war: ein menschlicher Mißgriff aber die Erschaffuug des Erschaffers. Im ersten Fall hat sich das religiöse Bewußtsein mit der todgeweihten Lebenswirklichkeit abzufinden und (krampfhaft bemüht um Theodizee wie Kosmodizee) den Gott wider den Anwurf der Gnostiker zu verteidigen, „daß der Weltbildner schlecht sei." Während ein Mensch vom gewaltigen Wuchse des Plotinos in immerhin noch stark hellenistischer Fühlung tatsächlich das Unmögliche zu leisten versucht und noch einmal alle optimistischen Motive der antiken Philosophien, der antiken Religionen, der antiken Mystik zu einer Synthese zusammenfaßt, hat die Weltgeschichte trotz dieses verspäteten Einspruches des Neuplatonikers ihr vorläufiges Urteil über den Schöpfergott schon seit längerem dort gesprochen, wo dessen Begriff wirklich am strengsten durchgearbeitet worden war, — im Judentum.

An dieser Stelle aber, wo der Mittlergläubige aus der Hingebung und Opferung seines Heilands die Gewißheit unzerstörlichen Lebens schöpfen soll und wo der Erlöser

als der Sieger über das letzte Übel von der gealterten Welt auf den Plan tritt, hier stehn wir endlich Aug' in Aug' mit der unaufgeklärtesten Frage des gesamten Mythos. Bedünkt es uns einigermaßen annehmbar, daß der neue Gott des Todes zu sterben habe, falls er den Menschen vom Tod erretten können soll, so bleibt dabei doch der eine Umstand völlig rätselhaft, wie nämlich Gott selber, auf dieser Stufe der religiösen Besinnung doch schon der Unerschaffene und Dauernde, dem Tod verfallen sein möchte. Diese Frage aufwerfen, heißt für die Vorstellung des Mittlers eine äußerste und unausdenklichste Folgerung erzwingen und seinen Bekennern die Auflösung nahe legen, daß Gott, um das Geschick der Kreatur durchaus zu teilen, einmal selber Kreatur geworden sei: oder mit etwas anderen Worten ausgedrückt, daß Gott nur als Mensch den Menschen vom Tode zu erlösen fähig sei. Nicht einer der westasiatischen Himmelsgötter und Baale, nicht der Zorn- und Eifergott des Alten Bundes, nicht Roms Sol Invictus, nicht der aristotelische oder stoische Allgeist werden das ersehnte Heil verbürgen, sondern allein der Mittler, wofern er Mensch geworden ist und dadurch die Wirkungen einer veralteten Weltgesetzlichkeit an sich in eigener Person verspürt hat. Bis zu dieser Forderung ist alles folgetreu gefühlt und ausersonnen, — mit ihr setzt jedoch eine weltgeschichtliche Seltsamkeit ein, die wenig ihresgleichen hat.

Ein kleinasiatischer Jude aus Tarsos in Kilikien, seines Zeichens Teppichmacher und Schüler des Pharisäers Gamaliel, versucht mit einer seltenen Eindringlichkeit und Leidenschaft die Welt zu dieser unerhörten Tatsache zu überreden. Ihm ist als erster unter allen, die von dem schmerzlichen Überschwang solcher Geheimlehren gepackt worden waren, die Gewißheit aufgegangen, daß Gott wahrhaftig Mensch geworden sei. Und zwar Mensch in der Ge-

stalt eines nicht mehr ganz unbekannten Kultheiligen, dessen Anhänger er zeitweilig mit der ganzen Hitze und Rachsucht seines unduldsamen Gemütes in Elend und Tod zu stürzen pflegte. Dieser Heilige ist von seiner Gemeinde unter demselben Namen Joschua oder Gotthilf verehrt worden, den vermutlich auch der Kultheros der Essäer trug, und tritt uns heute so entgegen gleichsam als Nachfolger der drei anderen Joschuas, die bereits im Alten Bunde als Anführer, Hohepriester, Engel mehr oder weniger mit messianischer Vollmacht ausgestattet nachzuweisen sind: sei es nach dem zweiten Buche Mosis, 20 und 21, wo ein Engel gleichen Namens den Israeliten von Gott zur Führung vorausgeschickt wird; sei es nach dem Propheten Jesaja 63, 9 und 10, wo ein Joschua wahrscheinlich als der spätere Vollender des ägyptischen Auszuges angesagt wird; sei es nach Esra 3, 2, wo ein Hohepriester Joschua die Juden aus der babylonischen Gefangenschaft heimführt. Ein solcher Gotthilf, behauptet jetzt der Phärisäerzögling Saul, soll es nun gewesen sein, der als gesuchter Mittler zwischen Gott und Mensch, mithin als wahrer Gott-Mensch zur Rettung der Welt am Marterholz verendet ist und mithin das neue Zeitalter der erlösten Menschheit eingeleitet hat. Der Opfertod Gottes, von vielen Zeitgenossen in heller Sehnsucht erhofft, auf vielerlei Weise in geheimen und öffentlichen Darstellungen vorweggenommen, ereignet sich hier als ein geschichtliches, will sagen einmaliges und tatsächliches Vorkommnis. Gott ward ein Mensch: der Gott-Mensch litt und starb und stand von den Toten auf! Damit sind alle gewaltigen Versprechungen, die man sich auf des Mittlers Namen je und je gemacht hat, restlos und über jeden Zweifel hinaus eingelöst worden . . .

Was es also auch mit dieser Frohbotschaft des Saul-Paulus für eine Bewandtnis haben mag, — es steht fest, daß

für sie nicht eigentlich der geschichtliche Lebensablauf des Mensch gewordenen Mittlers entscheidend ist, sondern durchaus sein Tod und seine Auferstehung. Was der Mittler Zeit seines Erdenwallens getan, was er gelehrt habe, findet zwar hier und da, wie beispielweis im ersten Brief an die Korinther 7, 10 oder 11, 23—25 etliche Beachtung. Aber daß er gelitten, gestorben, niedergefahren, auferstanden sei, dies bürgt erst wirklich zwingend für seine erlöserische Zwienatur und göttliche Gesandtheit. Möchte er gedacht oder gepredigt haben wie keiner vor ihm gedacht und gepredigt hatte, möchten Wunder und Zeichen ohne gleichen von ihm vollführt worden sein; — nicht sie bestätigen seine Mittlerschaft, sondern einzig die Tatsache, daß er nach geschehener Kreuzigung von den Toten auferstanden ist. Nicht des Joschua Leben oder Joschua Wort hat die Welt gerettet, sondern sein Tod und seine Wiedergeburt aus dem Fels seiner Grabkammer. „Ob wir auch Christum gekannt haben im Fleisch, so kennen wir ihn jetzt doch nicht mehr . . .“ Alles hängt mithin davon ab, ob diese Auferstehung unwiderleglich dargelegt werden könne. Denn so viel ist klar, daß die Erhebung eines Menschen von den Toten mit dem üblichen Verfahren erkenntnismäßiger Beweisführung nicht überzeugend beweisbar erscheint. Und dies zwar um so weniger, als eine Art Offenbarung oder Gesicht des Auferstandenen zwar nicht ganz wenigen zuteil geworden ist, — nämlich erst Kephas und den Zwölfen, darnach fünfhundert Brüdern der Urgemeinde, darnach Jakobus dem Herrenbruder und der Gesamtheit der ‚Sendboten‘ (1. Korinth. 15, 6—8), — Paulus jedoch selber sein eigenes diesbezügliches Erlebnis doch wohl nur im Sinn einer ihm persönlich widerfahrenen Wahrnehmbarmachung ohne allgemeine Gültigkeit verstanden wissen will (2. Korinth. 12, 2—4). Ist also Jesus einerseit gewiß nicht der Mittler, ge-

wiß nicht der Mensch gewordene Gott, wenn er nicht auferstanden ist, so kann andererseit der Umstand dieser Auferstehung nicht auf gewöhnliche Weise mitteilbar gemacht werden. Darum fordert Paulus für diese an sich schlechterdings nicht begreifliche Begebenheit mit dem ganzen Einsatz seiner zu jedweder seelischen und geistigen Vergewaltigung bereiten Persönlichkeit unbedingten Glauben. Man glaube ihm, der es durch die Offenbarung vor Damaskus hat, daß der besagte Joschua, der besagte Jesus von den Toten auferweckt worden sei. Man glaube, daß er die Himmelfahrt zum Vater angetreten habe. Man glaube dies und durchdringe sich mit diesem Glauben jede Pore seines Wesens; dann ist der Welt Erlöser, Tröster, Retter in der Tat erschienen.

Wer sich zu diesem Glauben ermannt, wer die Vernunftfrage nach der Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines derartigen Begebnisses entschlossen hinunterwürgt, wer endlich der schwarzen Schlange des Zweifels geradezu das Rückgrat bricht, der wird sich als Bewohner eines neuen Sternes fühlen. Wobei nicht übersehen werden darf, daß die Zeitgenossen des Apostels seit der durch Hekataios und Euhemeros früher schon verbreiteten Theorie der Vergötterung menschlicher Kulturbringer; ferner seit dem durch Ptolemaios Philadelphos (als dem geschichtlichen Nachfolger ägyptischer König-Götter) gestifteten Kult der *ϑεοὶ ἀδελφοί*; ferner seit der Auszeichnung griechischer Philosophen und Strategen mit dem Ehrennamen des Soter; ferner seit der immer mehr in Schwang kommenden Anbetung der Cäsaren im Imperium, — daß die an derlei Vorgänge längst gewohnten Zeitgenossen des Paulus, sage ich, freilich über seine merkwürdige Verkündigung weniger aus allen Himmeln gefallen sein mochten, als dies etwa bei uns der Fall

wäre. Item, die psychologischen Wirkungen dieses seines Glaubens hat Paulus mit so unerhörter Heftigkeit an sich selbst erfahren, daß er im Grunde nur von sich selbst zu erzählen braucht, um Einwände der Klugheit und der Besonnenheit von vornherein niederzuschlagen. Er bezeugt es mit seiner eindrucksvollen Person, die unwiderleglich ist, daß der Gläubige an den Gottmenschen Jesus, durchglüht von dem Strahl dieser leuchtenden Gewißheit, fürs erste schon die beiden schwersten Hemmungen jeder freien Selbstgestaltung und Selbstheiligung überwunden habe: die Hemmungen nämlich, welche bei den Juden Gesetz, bei den Heiden Weisheit heißt. Mit beiden hatte sich Saul in fruchtlos furchtbaren Anstrengungen matt gerungen. Das Gesetz machte ihn nach seinem eigenen Dafürhalten nicht gerecht, die Weisheit machte ihn nicht weise. Der Jude und Schüler Gamaliels mußte in sich verspüren, wie das Gesetz zwar die Forderung erhebt, was geschehen soll, aber gerade dadurch alles zu Nichtseinsollen verdammt, was geschieht und da ist. Der hellenistisch nicht unberührte Schüler stoischer Lehrmeinungen aber, der nach sagenhafter Überlieferung einen Briefwechsel mit Seneca unterhalten habe, findet im günstigsten Falle hier Erkenntnisse menschlicher, nicht aber göttlicher Art. Weisheit und Sinn Gottes scheinen ihm von der Weisheit und dem Sinn der Menschen so verschieden wie nur möglich, und die griechische Überzeugung, daß die Vernunft des Philosophen die göttliche Wahrheit erschwingen könne, gilt vor ihm nichts. Mit dieser Auffassung, die unstreitig als das Ergebnis persönlicher Anstrengungen und Kämpfe zu ehren ist, wendet sich Paulus auch von dem Intellektualismus der Stoa entschieden ab. Allerdings nicht zum Gesetze zurück, als welches doch nur das Bewußtsein dafür weckt, was Sünde ist, ohne die Ohnmacht zu beheben, der Sünde nun auch wirklich zu wider-

stehen. Gescheitert vielmehr am Gesetz, gescheitert an der Weisheit, müßte Paulus an seinem Heil endgültig verzweifeln, wenn es außerhalb der jüdischen und außerhalb der hellenistischen Heilsmöglichkeit nicht eine dritte gäbe.

Diese dritte Heilsmöglichkeit abseit von der Sünde und abseit von der Torheit vor Gott liefert nun der Glaube an Tod und Auferstehung des Mittlers. Denn er bewirkt im Innern des Gläubigen vor allem zweierlei. Erstlich hebt er das Gemüt über die hoffnunglose Wechselbezüglichkeit Gesetz und Sünde hinaus, indem er das Fleisch, will heißen die Gesamtheit aller erdhaft dunkeln Triebe, durch die wir zu fortgesetzter Übertretung des Gesollten angereizt werden, abtötet und damit Jahves Zorn besänftigt, ja gegenstandlos macht. Zweitens aber teilt er dem Gemüt so viel von dem wahrhaften Geiste Gottes mit, daß es kraft dieser Teilhabe den Gott des Himmels und der Erden an und für sich zu erkennen und damit der leeren Menschenweisheit Überwinder zu werden befähigt wird. Wer mithin an den erwachten Heiland glaubt, wer sich im innersten Dasein mit dem Sachverhalt evangelischer Auferstehung durchdringt, der vermählt sich sozusagen dem Mittler selbst und erlangt dadurch eine bedingte Form der Vergöttlichung: jene Vergöttlichung nämlich, die wir an dieser Stelle zum ersten mal als das ausgesprochene oder unausgesprochene Ziel der menschlichen Religiosität überhaupt bezeichnen müssen. Wie man sich entsinnen wird, hat Paulus für diesen entscheidenden Vorgang den höchst sinnfälligen Ausdruck ‚Christum anziehen, den Geist anziehen' geprägt, was nach dem griechischen Verbum *ἐνδύειν* sowohl bedeuten kann sich etwas anlegen wie in etwas hineinschlüpfen, eindringen, hineingehen. Beim paulinischen Glauben handelt es sich mit völliger Genauigkeit also darum, daß eine vollkommene Seelenumkehr durch die Durchdringung mit der evange-

lischen Zuversicht bewirkt werde: der Gottmensch ist des Todes genesen, um hinfort in jeden, der ihn glaubt, einzuziehen als der heilige Geist, der da tötet das Fleisch, befreit vom Gesetz, erleuchtet mit der Weisheit Gottes. Unmöglich ist es, als Gläubiger noch unter den Antrieben, Begierden und Leidenschaften der Sinne zu stehen; unmöglich ist es, den Vater zu verfehlen und den Sohn zu besitzen. Aber unmöglich ist es zuletzt und zuwichtigst, daß das im Mittler wiedergeborene Geistwesen noch dem Tod des Leibes und Fleisches endgültig verfallen bleibe. Denn wie vorhin Gesetz und Sünde einander wechselseitig bedingten, wechselseitig herausforderten, wofern die Sünde gar nichts anderes war als die Ohnmacht zur Erfüllung des Gesetzes, so bedingen und so fordern sich jetzt wechselseitig das Fleisch und der Tod, wofern der Gläubige in seiner Wesensvergemeinschaftung mit dem angezogenen Herrn Jesus Christus gleichzeitig mit dessen eigener Kreuzigung im Fleisch auch dessen Auferstehung im Leib-Geist (als *σῶμα πνευματικόν* bei Paulus immerhin in einem bemerkenswerten Gegensatz zum *σῶμα ψυχικόν* 1. Korinth. 15, 44) an sich und in sich selbst erfährt und auf diese Weise mit dem Fleische auch den Tod besiegt. Es ist sogar zuletzt im Sinn des Paulus ein und dasselbe zu sagen, vor Erscheinung des Heilandes sei die Welt in allen Stücken dem Fleisch, dem Gesetz, der Sünde, dem Tod verfallen gewesen, wie sie nach Erscheinung des Heilandes nunmehr dem Geiste, der Heiligung, der Freiheit und dem auferstandenen Leben offen stehe. Die religiöse Abwendung aber vom alten Schöpfergott des Judentums zum neuen Mittler- und Erlösergott des Christentums hin, die in dieser Auffassung unverkennbar wird, ist auch dann noch durchaus als eine gnostische zu betrachten, wenn die Person des Apostels, gegen tiefere Widersprüche der Lehre seltsam unempfindlich, gnostischen

Konsequenzen nicht geneigt gewesen sein sollte. In den Jahrzehnten der Entstehung eines neutestamentarischen Kanons ist man sich innerhalb der christlichen Gemeinden dieses gnostischen Grundzuges des Paulinismus jedenfalls sehr deutlich bewußt gewesen. Denn nach dem Bericht eines guten philologischen Kenners der einschlägigen Verhältnisse „haben alte Bibelhandschriften noch die Spuren davon erhalten, daß Gemeinden den Text der paulinischen Briefe auf dem Umweg über die marcionitische Ketzerkirche bezogen haben, die den ‚Apostel' zuerst als gleichberechtigt neben das Evangelium stellte . . ."

Überwindet mithin ein gnostisch getönter Glaube an den Erlösergott in der Vorstellung des Paulus die beiden bisher fast allein angängigen Heilswege des vorchristlichen Altertums, Übung des Gesetzes und Erziehung zur Weisheit, so leistet er dies bei weitem nicht deshalb, weil er etwa eine Spielart der Erkenntnis oder Weltanschauung wäre, sondern deshalb, weil er ein praktisches Mittel zur persönlichen Vergemeinschaftung mit dem Gotterlöser selber ist. Nur für die oberflächliche Prüfung erweist sich der paulinische Glaube als ein erkenntnismäßiges Dafürhalten, Meinen oder Urteilen. Dem Tieferblickenden stellt er sich vielmehr als das Verfahren einer völligen Wesens- und Seeleneinigung mit dem Geist des Mittlers dar, oder ganz einfach (ob auch drastisch) als eine veredelte Form des Sakraments. Wenn der Stifter und Urheber des geschichtlichen Christentums von den heidnischen Gebräuchen der westasiatischen Kulte und Religionen die beiden urtümlichen Sakramente der Taufe und des Abendmahles mit ihren doch noch grobstofflichen Waschungen, Speisungen, Tränkungen besonderer Art übernimmt und eine Verbindung mit dem angebeteten Gott geradezu durch Wasser, Fleisch und Blut (eine ‚*κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*,

τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ') zu bewerkstelligen gedenkt; ja mehr noch, wenn er nach einer in der Apostelgeschichte sehr geläufigen Ansicht die Empfängnis des heiligen Geistes nicht sowohl durch die Taufe wie durch die körperliche Berührung des Händeauflegens gleichfalls höchst sinnlich geschehen läßt, — so vergeistigt er doch gleichzeitig den Begriff des Sakramentes in seinem eigenen Geist zu jener schwer beschreiblichen Gesamthaltung der Persönlichkeit, welche als sogenannter Glauben die Vergemeinschaftung mit dem Erlöser herbeiführt und erzwingt. Glauben, daß Jesus gestorben und von den Toten auferstanden sei, glauben ‚den' Herrn und glauben ‚an den' Herrn heißt doch zuletzt nichts anderes als Tod und Neugeburt des Mittlers, wahrhaft mit seiner Gestalt verschmolzen und eins geworden, in sich selbst wieder und wieder zu vollziehen. Mit ihm leiden, mit ihm ans Marterholz geheftet werden, mit ihm begraben werden, mit ihm auferstehen, mit ihm zur Rechten des Vaters Platz nehmen: dies und nichts Minderes heißt Glauben und Glauben haben; — folglich nichts Minderes als Jesu Wesenheit, Selbst und Schicksal als eines Sakramentes zu genießen. Im gläubigen Verhalten tritt der Mittler ins Bewußtsein des Gläubigen ein, aber nicht so, wie sonst wohl ein vorgestellter oder ein gedachter Gegenstand darin auftaucht, sondern eher so, wie eine Speise oder ein Getränk vom Leibe aufgenommen und als Bestandteil seines Zellenstaates organisch zum Aufbau verarbeitet wird. Erneuert sich hier der Körper und stellt sich wieder her durch chemische Angleichung genossener Nährstoffe, so gelingt dort dem Gesamtbewußtsein der gläubigen Persönlichkeit zwar nicht ganz genau dasselbe, aber ähnliches: es empfängt gleichsam den ‚Geist-Stoff' des verjüngenden Gottwesens und durchdringt sich mit den Gewalten der am Gottwesen haftenden göttlichen Gesinnung.

Achtet man bei Paulus auf den Zustand, den dieses dritte Sakrament des Glaubens hervorbringt, dann verleugnet dieser freilich seinen Zusammenhang mit der griechischen Ethik in keinem Zuge. Aber ein ausschlaggebender Unterschied zu dieser Ethik bleibt eben darin, daß der Endzustand einer gefestigten höheren Gesinnung nur und ausschließlich aus dem Glauben hervorblüht. Und damit komme ich auf einen der stärksten Gegensätze zwischen griechischem und christlichem Ichgefühl zu sprechen. Die sittliche Verfassung des Menschen, sei es des sokratisch-platonisch-aristotelischen Eudaimon oder Wohlbeschiedenen, sei es des epikureischen Glücklichen, sei es des stoischen Weisen, ist nach den Lehren der antiken Philosophie eine durchaus selbstgeschaffene und vorsätzlich bewirkte, — bei Paulus dagegen die Frucht des Glaubens, den man sich seinerseit unter keinen Umständen ertrotzen kann. Der Glaube macht sälig, wie vordem die Weisheit sälig machte. Aber der Glaube ist im Unterschied zur Weisheit ein freies Geschenk Gottes an seinen Auserwählten, ein Charisma oder eine Gnadengabe. Und zwar dieses einmal ausnahmweise ganz folgerichtig. Denn die Vergesellschaftung des Gläubigen mit dem Mittler in der Tathandlung des Glaubens ist ebensosehr eine Vergesellschaftung des Mittlers mit dem Gläubigen und hängt darnach mindestens zur einen Hälfte von einer Art Einstrahlung des Gottes in das Ich des Gläubigen ab. Keiner kann aus vollkommen freien Stücken glauben, ohne vom Gott dazu besonders ermächtigt, besonders erwählt zu sein; keiner kann Jesum anziehen, den Jesus nicht vom Urbeginn der Zeiten sich selbst angezogen hat. Erst diese Wechselbedingtheit von Glaube und Gnade, wie sie übrigens eindringlich und bestimmt Eduard von Hartmanns Philosophie der Religion neuerdings vertreten hat, gestattet den Gedanken des Mittlertums

bis in seine äußersten Grenzen fertig zu denken, weil gerade in ihr die unauflösliche Verflochtenheit zwischen Gott und Mensch völlig bemerkbar wird. Wer mit dem Gott in irgend einem Sinn verbunden werden will, wessen Gemüt „dem ersten Menschen, der von der Erde ist" abzusterben trachtet, um „den zweiten Menschen, der Herr des Himmels ist" in sich zu gebären, der muß eben von Anfang an den Söhnen Gottes zugehören. Niemals aus eigener Tatvollkommenheit erzielt das Fleisch die Vergemeinschaftung mit dem Geiste, und bis zu einem gewissen Grad verjenseitigt sich hier der Mittler selbst, indem er von seiner Seite aus nur dort wirklich heimisch wird, wo er seine Einwohnung aus unbekannten Gründen für gut befindet, — nur der wird jeweils des Gottes, wessen des der Gott ist! . . .

Unter allen paulinischen Verkündigungen und Lehrmeinungen dürfte sein berüchtigtes ‚nach der Wahl der Gnaden, *κατ' ἐκλογὴν χάριτος*' dem heutigen Menschen am anstößigsten sein, und zwar anstößig sogar noch dort, wo er im wesentlichen auf der Stufe paulinischer Frömmigkeit und Gottesbewußtheit stehen geblieben ist. Die Gründe für diesen heftig empfundenen Widerwillen, ja Abscheu vor diesem Dogma, übrigens sehr verstärkt durch zeitgemäßen Abscheu und Widerwillen vor einem jeglichen Kalvinismus, Independentismus und Puritanismus und was daran erinnert, lassen sich unschwer feststellen und verdienen einige Aufmerksamkeit wohl auch von denen, welche die apostolische Religiosität als einen verhältnismäßig niederen Zustand der religiösen Selbstbesinnung sonst durchschaut und abgetan haben. Wogegen sich also heutige Christen zuerst zu empören pflegen, das ist die furchtbare Ungerechtigkeit, die darin zu liegen scheint, daß Gott nicht allen Lebendigen das gleiche Heil verspricht, sondern daß die einen vor den anderen beausnahmt werden, ungefähr

wie ein ungerechter Lehrer seinen Lieblingschüler beausnahmt: just dadurch, daß er ihn zum Lieblingschüler macht. Außer dieser Ungerechtigkeit aber sucht man sich zweitens gegen die Vorstellung einer persönlichen und natürlichen Ohnmacht zur Gotteskindschaft zu verwahren, als einer Ohnmacht, die es dem Einzelnen schlechterdings verbiete, das Heil seiner Seele mit der Vorsätzlichkeit und Wahlfreiheit des Willens entweder zu erwirken oder zu verwirken, wodurch er ein für allemal göttlicher Willkür ausgeliefert sei, die ihm Gnade ohne Verdienst gewähren, oder Gnade mit Verdienst versagen könne. Beide Anwürfe sind ohne Frage richtig gedacht, haben aber beide das Mißliche, daß sie nicht wie die paulinische Lehre auf religiöser Selbsterfahrung, sondern auf der immerhin müßigen Klügelei religiös nicht wurzelständiger Vernünftigkeit beruhen, welche sich zu unrecht befugt dünkt, auch solche Fragen mit den Verfahrungweisen der üblichen Logik entscheiden zu dürfen. Blicken wir dagegen unbefangen und tapfer in unser stillstes Innere, dann aber auf den Verlauf der Welt, so finden wir zunächst die anscheinende Ungerechtigkeit des Gottes, der nach der Wahl der Gnaden kürt, hundertfach aufs allerbestimmteste bestätigt. Es gibt tatsächlich allenthalben der Verblendeten, Verworfenen, Unerweckten und Verstockten eine große Zahl und Überzahl. Es gibt solche, die keiner Hinwendung zu Gott fähig sind und zur Grube fahren, ohne ein einziges Mal ihr geistiges Auge schmerzlich, sehnsüchtig, sälig von der Dingwelt und ihrer schauerlichen Nicht-Ordnung fortgewandt zu haben. Es gibt Mitglieder unserer menschlichen Un-Gemeinschaft von einem unerschütterlichen Diesseitgefühl, alles Dasein für eine feste Endgültigkeit erachtend und sich über dessen ungewisses Woher, Wohin, Wozu im geringsten nie beunruhigt fühlend. Sie leben, weil und wofern dies herkömmlich ist; sie wirken,

arbeiten, bereichern sich, turnen die gesellschaftliche Leiter aufwärts und abwärts wie die Affen, nur weil und wofern sie andere unter, über und neben sich dasselbe tun sehen. Ihre Lebensziele liegen alle außerhalb ihres persönlichen Lebens, obwohl oder weil sie im höchsten Maße persönlich zu sein scheinen: erwarten sie zwar nämlich so gut wie alles für sich, so erwarten sie hingegen gar nichts von sich. Sie finden ihr traurig sattes Behagen daran, etwa mit fünfzig Jahren eine Million zu besitzen, den Titel eines Geheimrats zu führen, als Mitglied gelehrter Gesellschaften zu prunken, ein Landgut mit Aussicht auf spätere Namensadelung zu erwerben, ein halbes Dutzend hübscher Weiber gleichzeitig (und in einem etwas doppelsinnigen Wortverstande!) auszuhalten, auf Hofbällen mit einem goldgestickten Rockkragen in den Ecken herumzustehen und erlauchten Persönlichkeiten beim Tanze zuzuschauen, von einem zuverlässigen Wahlkreis in den Reichstag geschickt zu werden, eine Zeitung, ein Hotel, eine Bank, ein Kaufhaus, ein Theater, eine Aktiengesellschaft zu gründen, einen Weinkeller schmackhafter Jahrgänge pfleglich zu behandeln, das Band eines Großkreuzes um die Brust zu legen, Bilder, Perlen, Edelsteine, Möbel, Dosen, Briefmarken, Münzen und was sonst noch immer zu sammeln und aufzustapeln, und so weiter und so weiter. Vielleicht wäre es ja, von der menschlichen Forderung aus gesprochen, schön und wünschenswert, wenn auch diese unentwegten Kostgänger des Irdischen Gott zugewandt sein könnten. Oder vielleicht wäre es gar noch besser, wenn sie in dieser Beschaffenheit, die ihnen seit alters die Herrschaft über die Welt sicherstellt, gar nicht vorhanden wären, damit Gott seine Auserwählten nicht erst von ihnen als den Verstockten und Verstoßenen abzusondern brauchte. Aber von der nüchternen Welterfahrung aus bedacht bleibt die göttliche Beausnahmung durch die

Gnade eine einfache Tatsache, mit welcher sich das religiöse Gewissen auf apostolischer Stufe einfach abzufinden hat. Will man dies ungerecht gegen die Kinder dieser Welt, ungerecht gegen die Diesseitgesichtigen nennen, so ist vom paulinischen Standpunkt kaum etwas dawider zu erinnern, es sei denn dies: daß nämlich die Gerechtigkeit, wie sie der Mensch versteht, im günstigsten Fall Norm und Idee menschlicher Sittlichkeit ist, aber auf die Wesenheit Gottes übertragen ihre Gegenständlichkeit notwendig einbüßen muß; — oder mit den eigenen Worten des Apostels ausgedrückt: daß des Menschen Weisheit Torheit vor Gott sei. Solange die Lehre von der Gnadenwahl mithin im wesentlichen einen nachweisbaren Sachverhalt des religiösen Erlebens kennzeichnet, darf sie, nein muß sie dem Christen für uneingeschränkt, für ‚wahr' gelten. Sobald sie dagegen in Verbindung mit einer vermuteten Gerechtigkeit Gottes gedacht wird, gilt für den Christen nicht minder uneingeschränkt des Sendboten Erwiderung: „O Mensch, wer bist du denn, der du mit dem Gotte rechten wolltest?" . . .

Die Gefahr liegt nahe, sich bei dieser Gelegenheit in die scholastischen Erörterungen und Peinlichkeiten über die göttliche Gerechtigkeit zu verirren. Vielleicht liegt aber eine zweite Gefahr noch näher, die aus dem Gefühl persönlichen Unvermögens und persönlicher Ohnmacht erwachsen könnte, wenn gemäß der Lehre tatsächlich die Auslese der Gläubigen Gott selbst und ausschließlich anheimgestellt bleibt. Und diese Befürchtung leitet uns zu dem anderen Einwand gegen den Begriff der Gnadenwahl zurück, dessen vorhin schon Erwähnung geschehen ist: daß die Annahme einer von Gott vollzogenen Kür den menschlichen Glaubenswillen und seine Vorsätzlichkeit ernstlich lähmen müsse, falls Glaubenswille und Vorsätzlichkeit allein zum Ziele der religiösen Erfüllung führen könnten. Indes ist auch dieser

zweite Einwand keineswegs stichhaltig, wie sich gleichfalls aus einer der Erfahrung entnommenen Beobachtung folgern läßt. Die geschichtlichen Persönlichkeiten nämlich, die für sich selbst die Vorstellung von der Gnadenwahl zu unanfechtbarer Gewißheit erhoben haben, sind doch wohl kaum nur aus Zufall zugleich Menschen eines unerhört angespannten und beharrlichen Willens gewesen. Ein Paulus, ein Augustinus, ein Luther, selbdritt immer noch (ich sage noch!) die stärksten Säulen, auf welchen das Dach der abendländischen Religiosität lastet, sie schätzen ja die Tatsache der Begnadung und Auserwählung durch Gott nicht sowohl als dogmatisches Bekenntnis so überschwänglich ein, sondern als den durch Seelenkämpfe ohne Maß und Zahl errungenen Lebensbesitz. Diese drei geistigen Eroberer, die das Angesicht der europäischen Menschheit entscheidender verändert haben als sonst eine weltgeschichtliche Persönlichkeit; sie, die tiefer, stärker, unablässiger, aufwühlender und zuletzt wohl auch tapferer gewollt haben wie sogar Alexander, Cäsar, Buonaparte; sie, die in jedem Augenblick ihres Daseins um ihr alles, um den vollen Einsatz an Leib und Leben, an Geist und Seele, an Zeitlichkeit und Ewigkeit gewagt und gewürfelt haben, — sie müssen irgendwie in sich selbst auf eine Schranke dieses ungeheuren Willens gestoßen sein, jenseit derer nichts mehr zu erringen, nichts mehr zu erzwingen, nichts mehr zu erbitten gewesen ist. Geben sie uns zu bedenken, daß keineswegs ihre oftmals verzweifelten, nie aber zu übertreffenden Anstrengungen die eigentliche Seelenstille des gottberuhigten Menschen zu ertrotzen vermocht habe, finden wir sie im Gegenteil das letzte Erträgnis ihres Lebens jeweils als ein Geschenk von Gottes Gnade, Gottes Erbarmen demütig und ergeben annehmen, — ich meine fast, dann ziemte sichs wohl für die anderen, diese Selbstgewißheit auch für ihre eigene Per-

son nicht früher anzufechten, ehe sie nicht ihrerseit den Kampf um die Besäligung mit gleicher Sammlung und gleichem Aufwand ihres Willens zum guten Ende gekämpft haben . . .

Allen Widersachern des apostolischen Gedankens von der Gnadenwahl sei mithin dieses, wie mich bedünkt, nicht ganz kraftlose *argumentum ab homine ad hominem* ernstlich zur Erwägung anempfohlen, für den Fall zwar, daß sie in maßgeblichen Punkten überhaupt noch zu den Anhängern dieser apostolisch-christlichen Religiosität zählen. Wen unter ihnen die anscheinende Einschränkung der menschlichen Freiheit und Tatvollkommenheit dann immer noch beleidigen sollte, der wolle sichs zu allem Überflusse außerdem gesagt sein lassen, daß wenn eine unbegnadete Menschlichkeit etwa durch Hartnäckigkeit und Eigenwillen das hohe Gut des Glaubens ihrerseit ertrotzen könnte, freilich die Menschlichkeit schlechthin eine schrankenlose: Gott aber selbst, von jedem irdischen Willen fortan mit Sicherheit zu bannen, desto beschränkter sein würde. Nur der Glaube, der sich wechselweis bedingt fühlt als ein Ergebnis göttlicher Bestätigung, Einwilligung, Erwählung, Segnung, nur der Glaube, der in seiner Wirksamkeit zuletzt doch dem Gott und nicht dem Menschen anheimgestellt bleibt: nur er macht eben noch zur rechten Zeit Halt vor der unerforschlichen Majestät der Freiheit, die höchste Angelegenheit des Menschen, höchste Angelegenheit aber auch des Gottes sein und bleiben wird. Vielleicht vermöchte solch ein bescheidener und keuscher Glaube eine letzte und tiefsinnigste Lösung einigermaßen zu fassen, die manche Zeit später der deutsche Meister Eckhart von Hochheim für diesen Widerstreit angebahnt hat, indem er in der Rede Vom getreuen Knecht gerade den sogenannten freien Willen des Menschen durch die Gnade Gottes bewirkt sein läßt, — wie um zu be-

deuten, daß des Paulus Lehre von der Besäligung des Christen in einem Glauben, der nicht erstritten, nicht erbetet, nicht erbettelt, nicht ereifert, nicht verdient, nicht erleistet und nicht erlistet werden könne, eine Tatsache sei, die weit über den sonstigen Umfang der paulinischen Lehre hinausgreife und irgendwie von jedem gläubigen Verhalten überhaupt gälte. Der Glaube ist keine Ware, die man durch Hingabe einer andern Ware oder einer als Ware anerkannten Leistung einfach eintauscht. Sondern der Glaube ist wie alle besten und adeligsten Gaben, wie Genie, wie Inspiration, wie Prophetie, wie Imagination freies Geschenk des unbekannten wunderlichen ‚Es', welches sich ausschließlich in ihm und nirgends sonst mitteilt und vergegenwärtigt.

Im übrigen liegt, wie schon gesagt, der Nachdruck derartiger paulinischer Begriffe wie Glauben und Wahl der Gnaden viel weniger auf ihrer gedanklichen Bedeutung, die kaum sehr groß sein dürfte, als auf ihrer lebendigen Wirksamkeit. Um diese gebührend hervorzuheben, habe ich den Glauben dieses Apostels ein Sakrament, nämlich gleichsam ein Organ der Vergemeinschaftung der Gläubigen mit dem Erlösergott zu nennen mir gestattet, mithin ein ‚Gnadenmittel' in dem buchstäblichen Wortverstande des mit seinem Gott kommunizierenden Christen. Bei weitem der wichtigste Erfolg nun dieses Sakramentes ist es, daß wer von ihm genossen hat, eine von Grund auf veränderte Haltung zu seiner Umwelt beobachten wird. Im ersten Brief an die Korinther, allwo Paulus die mannigfaltigen Wirkungen der Gnade preist, wie sie zum Sendbotenamt und Lehramt, zum Heilberuf und zur Wundertäterschaft, zum Helferdienst und zur Weissagung, zur Sprachdeutung und Weisheitoffenbarung tauglich mache, bricht er ziemlich unversehens ab mit dem etwas geheimtuerischen Versprechen, den Freunden nunmehr den ‚Weg der Überschwänglichkeit, *καθ'*

ὑπερβολὴν ὁδόν' zu weisen. Und jetzt strömt dieser von schwersten nervösen Störungen heimgesuchte kleine und zähe Jude, von Haus aus unstreitig gehässigen, engherzigen, unduldsamen, pfäffischen, lieblosen, ja grausamen Wesens, in einem Hymnus der Liebe über, der seinesgleichen (wenigstens innerhalb unserer an großen Gefühlen doch armen okzidentalischen religiösen Literatur) nur noch ein einziges Mal finden dürfte in der sibyllinischen Verkündigung im platonischen Gastmahl. Diesen Hochgesang der Menschheitliebe, von dem sich Paulus selbst vermutlich wie von einem Wunder übermannt empfunden haben mochte, müssen wir noch in Kürze betrachten, wenn wir erfahren wollen, was Glaube und was Gnade im Sinne des Paulinismus menschlich hervorzubringen fähig sind. Der Vergleich mit der stärksten Offenbarung über die Liebe, die wir der griechischen Philosophie verdanken, wird die außerordentliche Wandlung vollends erkennbar machen, die in den Jahrhunderten zwischen Platon und Paulus die Menschenseele ergriffen hat: und zwar auch dann ergriffen hat, wenn wir in Anschlag bringen, daß der attische Denker und der tarsische Heidenprediger wahrlich nur weniges Ungemeine miteinander gemein haben. Ist es mir recht, so war es Erwin Rhode, der (in einem von seinem Biographen Crusius überlieferten) Aphorismus sein Bedauern darüber lebhaft ausspricht, daß die deutsche Sprache unvermögend sei, den Unterschied der beiden griechischen Ausdrücke Eros und Agape bezeichnend wiederzugeben, vielmehr beide mit dem gänzlich irreführenden Wort ‚Liebe' übersetzen müsse. Beachten wir nun wohl, nachdem wir von diesem grundsätzlichen und heillosen Mangel Kenntnis genommen haben: Platon hat den höchstmöglichen Antrieb der Menschenseele in seinem Gastmahl als Eros gepriesen, Paulus hingegen im dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes

als Agape! Vielleicht kann man an diesem mit unserer Muttersprache leider nur schwer zu bezeichnenden Wandel der Gesinnung die ganze in den evangelischen Schriften zum Durchbruch gelangte Erneuerung und Umwertung ermessen, die zwischen Platon und Paulus insbesondere die religiösen Kräfte der Seele ergriffen hat. Merkwürdig genug hatte just im Begriffe des platonischen Eros der Intellektualismus der Griechen in ihrer letzten vorhellenistischen Zeit seine Aufgipfelung erfahren. Für den stärksten Bahnbereiter des ausreifenden Idealismus ist es die Geschlechtsliebe, welche den stärksten und federndsten Schwung hinauf zur Vernunftgestalt, hinauf zum Begriffsgesicht, hinauf zur ‚Wahrheit' an und für sich zu tun hat, — einen Schwung, mittels dessen sich der Liebende mit dem geliebten Sein völlig einigt und sich ewig gültige Sachverhalte wirklichkeitunabhängiger und dennoch wirklichkeitbeherrschender Sinnzusammenhänge ins Bewußtsein hebt. Zwar versucht und bestätigt sich diese platonische Liebe weder mehr am Weibe noch am Knaben, weder an den lebendigen Mitgeschöpfen noch an den leblosen Dingen, weder an der Erde noch am gestirnten Himmel. Aber trotzdem ist und bleibt sie in einer weiteren Umgrenzung des Wortes ein geschlechtliches Verhalten, wurzelt sie dennoch (und dies ist hochbedeutsam) im Bedürfnis jedes geschlechtlich vereinzelten Lebewesens nach Begattung, Zeugung, Fortpflanzung, nach Gestaltgebung, Überdauerung, Erschaffung. Der platonische Eros, eine Betätigung des in den Menschen gepflanzten Erkenntnistriebes, wirkt triebhaft im Begehren und Schmachten und Fordern und Sehnen. Er schwelt und leckt und züngelt wie ein der Zugluft ausgesetztes Kerzenlicht bald stärker, bald schwächer nach allen Flanken des Raumes, bis er wie dieses bei eintretender Windstille sanft aber unbeirrbar steilrecht seinen Weg zur Höhe nimmt, die

ihn je und je zu sich gefordert hat. Weit entfernt also, daß diese Art von Liebe den Liebenden wie sonst in die Mitte der Weltgegebenheiten stelle, reißt sie ihn unwiderstehlich aus deren Gemeinschaft zur gedankenhaften Eingestalt des Begriffs empor, dessen Gesicht und Schau der Geist bedürftig bleibt, wenn anders er der Erkenntnis fähig sein soll. Aber aus Mangel, aus Nichthaben, aus Nichtsein entspringt zutiefst auch sie, genau wie das Bedürfnis nach geschlechtlicher Paarung und Vereinigung.

In welch unabschätzbar weitem Abstand von dieser Intellektualisierung natürlichen Lebenstriebes, natürlichen Trieblebens beharrt indes die apostolische Agape. Keine Rede von einer Anknüpfung an den Eros, der „das Männliche, innerlich der Mannheit hingegeben, nach außen Hingabe an das Weib ersehnen läßt, oder das Weibliche, innerlich der Weibheit hingegeben, nach außen Hingabe an den Mann ersehnen läßt". Vollends keine Rede mehr von dem Vernunft-Ehrgeiz, auf dem Wege der Triebläuterung und Triebveredelung eine Erkundung weltjenseitiger Sinnzusammenhänge zu erschwingen. Die Liebe des paulinischen Evangeliums begehrt nicht zu zeugen und nicht zu empfangen, denn so wenig man ihr etwas zuzufügen vermag, so wenig kann man ihr etwas rauben. Sie ist nicht Entladung eines Triebes, nicht Aufschwung einer Leidenschaft. Sie sucht nicht die begriffliche Gestalt des an und für sich Wahren, sie verschmäht nicht die bescheidene Gemeinschaft mit den irdischen und unvollkommenen Mitgeschöpfen. Ganz einfach, ganz schlicht teilt sie sich nur eben allem mit und durchflutet unterschiedlos alles, was sich ihr annähert. Sie dient keinen höheren, keinen erkenntnismäßigen Absichten und Zielen; sie heischt und begehrt nichts; sie herrscht über nichts und gehorcht nichts: und sei es auch nur mit den Gedanken. Aber sie überglänzt und erwärmt,

erfüllt und befriedet, verklärt und sänftigt, befeuert und beschwingt alle, die sich ihr nicht gewaltsam entziehen. Aus Vereinzelung erwirkt sie Genossenschaft, aus der Getrenntheit Einigkeit, aus der Unstimmigkeit Zusammenklang. Vollkommene Frucht der Gnade, erhebt sie sich nicht wie der platonische Eros zu den überhimmlischen Örtern, sondern sinkt im Gegenteil zu jeglicher Tiefe der Menschheit herab. In keinerlei Weise vermehrt sie die Gewißheiten über die Dinge. Aber die Wirkungmöglichkeiten der Persönlichkeit breitet auch sie über jede ersichtliche Schranke unendlich aus und in dem, was wesentlich ist, gibt es keine Dunkelheit und kein Mißverständnis für sie. War der Eros des Platon einem Kerzenlichte vergleichbar, welches bei stiller Luft steilrecht zur Höhe steigt, so perlt Agape wie der Strahl einer Fontäne von Schale zu Schale abwärts bis in den Spiegel des untersten Beckens, aus dem sie herausfloß: dort an ihrem Ziele, wo sich die klingenden Tropfen einzeln zum Ganzen sammeln. Wer diese nicht mehr geschlechtlich bestimmte und bestimmbare Liebe hat, der ward teilhaftig jenes Zustandes, den Paulus wohl mit dem gleichfalls nicht leicht verdeutschbaren Ausdruck ‚περισσεύειν' (1. Thessal. 4, 1 und 10) bezeichnen wollte: er stehet in der Fülle, gleichsam bis zum äußersten Rande voll gelaufen von dem Überfluß des Wesens, welches da alles umspannt und nichts draußen läßt, alles anzieht und nichts von sich stößt, alles annimmt und nichts verschmäht, alles herschenkt und sich immerdar bereichert. „Unser Mund aber hat sich aufgetan, o ihr Korinther, und unser Herz hat sich weit gemacht . . ."

DER SYNOPTISCHE HERR

Erstrebt die Verkündigung des Paulus zuletzt nichts anderes als den Aufbau einer umfassenden Liebesgemeinschaft, die sich als Christi Leib begnadigt von seinem heiligen Geiste schichtet, dann ist die Frage nicht mehr länger abzuweisen, wie sich dieses neue, auf des Gotthilf Namen verpflichtete Gemeinleben verhalte zu dem nach landläufiger Auffassung eigentlichen und ursprünglichen Evangelium. Wir selbst sind davon ausgegangen, daß der kilikische Apostel dem in den hellenistischen Jahrhunderten mächtig erstarkten Bedürfnis, die Verjenseitigung des einen Himmelsgottes durch die Wirksamkeit eines glaubhaften Mittlers, Trösters und Erlösers in ihren üblen und verhängnisreichen Folgen minder fühlbar zu machen, mit großer Eindringlichkeit zu entsprechen vermocht habe. Nach seiner Versicherung war dieser Mittler tatsächlich vor wenigen Jahrzehnten gestorben und auferstanden: gestorben für die Juden, gestorben für die Völker oder Heiden (ἔθνη), damit diese die fehlgeschlagenen Erziehungweisen des Gesetzes und der Weisheit gleichermaßen überwänden, — auferstanden und aufgefahren, um im Verein mit dem leider doch nicht vollends ausgeschiedenen, dafür aber versöhnten Vater- und Schöpfergotte sein Reich in den ihm Zugewandten auszubreiten. Derselbe Mittler sollte wesenseins, körperseins gewesen sein mit einem nicht ganz unbekannten jüdischen Manne namens Jesus, der im Kreis der sogenannten apostolischen Urgemeinde zu Jerusalem offenbar seit längerem als Heiland und Herr verehrt ward, indes seine näheren Umstände bereits in einer mehr oder weniger flüssigen Überlieferung aufbewahrt zu sein schienen. Die Führer dieser urchristlichen Gemeinde hat Paulus gekannt und mit ihnen wegen der Geltung des Gesetzes lebenslänglich schwer und unversöhnt

gekämpft. Er war schon sehr bald von ihnen angefeindet worden und konnte sich vermutlich nur gegen sie behaupten, weil das äußere Gelingen der Mission auf seiner Seite war. Wenn ich nun sage, der Widerstreit mit jenen Führern der apostolischen Urgemeinde sei durch des Paulus entgegengesetzte Auffassung über die religiöse Leistung des Judengesetzes bedingt gewesen, so folge ich dabei der üblichen Vorstellungweise, die indes kaum hinreichend sein dürfte, um den vorhandenen Konflikt in seiner ganzen Spannung richtig einzuschätzen. Gewiß ist Paulus' religiöse Haltung eine streng gesetzesfeindliche. Aber es läßt sich wahrscheinlich machen, daß noch andere Meinungverschiedenheiten über den eigentlichen Gehalt der christlichen Heilsbotschaft bestanden haben, die, obwohl nicht mit gleicher Klarheit herausgearbeitet, dennoch von vielem Belang sind für eine wirklich annehmbare Darstellung der fraglichen Vorkommnisse. Ich berufe mich dabei vor allem auf den vorhin erwähnten Umstand, daß die paulinische Verkündigung einsetzt mit der Tatsache des mittlerischen Todes und der mittlerischen Wiedergeburt (Auferstehung des Fleisches), während das mittlerische Erdenwallen nur selten und vorübergehend die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Daß ganz die nämliche Gleichgültigkeit gegen den lebendigen Kultheiland schon von seiner unmittelbaren Anhängerschaft beobachtet worden sein sollte, ist von vornherein unglaubhaft, ja unmöglich. Was aber die Überlieferung innerhalb eines kleinen Kreises von Verehrern vom messianischen Leben und Wirken zu berichten wußte, können wir wenigstens in groben Umrissen auch heute noch vermuten. Denn sie ward eben von einem Gehilfen des Paulus auf seiner ersten Reise und von seinem späteren Mitgefangenen in Rom, zugleich einem Schüler des Petrus und Neffen jenes Leviten Barnabas aus Kyprien, der einen Acker verkauft und den Erlös der jeru-

salemitischen Urgemeinde gestiftet hatte (Apostelgesch. 4, 37), — von einem mehrfach bekannten Manne also mit Namen Johannes Markus zum ersten male schriftlich dargestellt, wohl im letzten Dritteil des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, wie man gemeinhin annimmt. Mit diesem hier befestigten Jesusbild eines mündlich oder doch auch schon schriftlich überkommenen Evangeliums hatte sich nun Paulus offenbar in Widerspruch befunden, in Widerspruch begeben, wenn er sich allzu geflissentlich nur dem Mythos von der Erlöserkraft des Todes und der Auferstehung zuwandte. Und genau dieser Widerspruch ist es, der noch heute für uns selbst, Christen, Nichtchristen, Nichtmehrchristen durchaus besteht, wenn wir uns von den paulinischen Briefen aus, ihrerseit wieder „auf dem Umweg über die marzionitische Ketzerkirche" eingeschwärzt, in den Kanon des Neuen Testamentes etwa dieser ersten erhaltenen Darstellung des evangelischen Jesus nähern. Wir stutzen, trotzdem auch die Darstellung des Markus ganz und gar unter dem gebietenden Eindruck des Heidenbekehrers von einer unbedeutenden, kleinlichen, aftergläubischen, geistig ungeordneten Persönlichkeit im trockenen Chronikenstil abgefaßt worden ist, trotzdem sie sogar die paulinische Abneigung gegen das Judentum so ungemildert, so roh zur Schau trägt, daß sie die besondere Lehrart Jesu und dessen Gewohnheit in Gleichnissen zu sprechen auf die sehr bemerkenswerte Absicht zurückführen zu dürfen wähnt, dadurch die Juden erst recht dem Fluche des Jesaja auszuliefern (Kap. 6, 9 und 10): „auf daß sie sich nicht dermaleins bekehren und ihre Sünden ihnen vergeben werden..." Wirklich ein starkes Stück, auf welches man am besten mit der schalkischen Wendung unseres unschätzbaren Johann Peter Hebel und Rheinischen Hausfreundes antworten möchte: „Der geneigte Leser merkt etwas..."

Nun ist gedachter Widerspruch zwischen dem evangelischen und dem paulinischen Jesus freilich nicht so zu verstehen, als ob bei Markus oder in einer der später entstandenen Lebensgeschichten des Heilands die Tatsache des göttlichen Mittlerberufes und Erlöseramtes angezweifelt oder abgeschwächt erschiene. In sämtlichen Evangelien ist Jesus der Heiland und Sohn Gottes zu den mittlerischen Leistungen auserkoren, die wir schon kennen als die endgültige Errettung von den drei hauptsächlichen Menschheitübeln der Ungerechtigkeit, der Krankheit, des Todes. Ein gewisser Unterschied in dieser Hinsicht wäre höchstens darin zu buchen, daß nach der Meinung des Markus die Mittler- und Sohneswürde Jesu erst durch die Taufe erworben wird, daß mithin die Gott-Natur des Gesalbten nicht schon seit seiner Geburt feststeht, sondern durch die Überschattung mit dem Geist des Vaters und durch das ‚Bad der Wiedergeburt' nachträglich, aber darum doch nicht weniger wunderbar, empfangen worden ist. Von diesem geschichtlich etwas verfrühten Arianismus abgesehen, von diesem Arianismus, der sich später in den Augen des römischen Bischofs zu todeswürdiger Ketzerei auswuchs und mit Verleumdung, List und Gewalt ausgerottet wurde, ihr Enkelsöhne der Goten! — von ihm also wirklich abgesehen ist Jesus auch jetzt, es sei durch Taufe, es sei durch Abstammung, der gnostische Gott des kommenden Heils, dreifach herrlich bezeugt durch die Taten seiner dreifachen Sendung: durch Stiftung des Mittler-Reiches, durch Heilung der Siechen und durch Auferstehung von den Toten. Dies alles stimmt offenbar nicht nur aufs beste mit den paulinischen Lehren überein, sondern ist obendrein höchlich geeignet, den dort geforderten Glauben nachträglich zu unterstützen. Und dennoch tritt in diesen nachpaulinischen Sammlungen eine neue oder vielmehr eine ältere Tatsache stark in Erscheinung, die

sich der Verkündigung des tarsischen Teppichmachers schlechterdings nicht anbequemen läßt. Denn, um den bestimmenden Sachverhalt gleich vorweg zu nehmen: die Heilskündigung des Apostels steht und fällt mit dem durch Gnade bewirkten Glauben an Jesus Christus den Herrn, — die Heilsbotschaft der an Markus anschließenden synoptischen Evangelien ist und bleibt eine von der Person dieses dort ‚geglaubten' Mittlers und Herrn selbst gepredigte, selbst gelehrte, selbst gelebte! Hat es einen guten (ob auch an sich nicht ganz klaren) Sinn zu sagen, Paulus habe in der Welt die Botschaft des Erlösertodes des Erlösergottes ausgebreitet, wie ihn dieser dort und dort für Juden und Heiden gelitten habe; hat es ferner einen guten und sogar ganz klaren Sinn zu sagen, die Evangelisten hätten diese Verkündigung von Paulus übernommen und unter ihrem gewaltigen Eindruck den näheren Lebensgang des also gepriesenen Gottmenschen zu beschreiben übernommen, — so liegt doch wahrhaftig wenig oder kein Sinn in der Behauptung, dieser Held und Herr des Evangeliums habe schon zeit seines Lebens den eigenen Tod, die eigene Wiedergeburt als die einzig überzeugende Bürgschaft für sein messianisches Auftreten betrachtet und anerkannt. Noch die Propagandisten der Urgemeinde lehren, wie wir aus der freilich als Geschichtwerk kaum völlig zuständigen Apostelgeschichte erfahren, im wesentlichen das Reich Gottes und den Namen Jesu Christi, taufen und übermitteln den Geist durch Handauflegen, fordern das Glaubensbekenntnis, Jesus sei Gottes Sohn und harren im übrigen tröstend und getröstet von Tag zu Tag der Wiederkunft ihres Herrn: mit ihr aber des endgültigen Heils. Zweck ihrer Predigt ist Erweckung johanneischer Bußfertigkeit (*μετάνοια*) und Vorbereitung des Reichs, wobei man vergeblich nach einem Worte von Erlösertod suchen würde, wie es Paulus dann selbst gelehrt hat. So steht es

trotz der zeitlichen und ursächlichen Beziehungen, die zwischen der apostolischen Betätigung des Paulus und den evangelischen Berichten der Synoptiker obwalten, ohne Zweifel fest, daß deren eigentlicher Held wohl nur auf Grund eines von ihren Verfassern hineingetragenen Widerspruches schon allenthalben im Zeichen seines eigenen Unterganges lehrt und wirkt, ja sein Leben und Wirken vielfach lediglich von dieser posthumen Tatsache aus gewertet sehen will. Diese Annahme ist so sehr durch sich selbst überzeugend, daß sie kaum einer besonderen Bewahrheitung bedarf, indes die Evangelien zum Überfluß eine solche absichtlos geliefert haben, indem nach ihren übereinstimmenden Erzählungen Jesus bis zuletzt keineswegs von der innern Notwendigkeit seines Sterbens durchdrungen gewesen ist. Vielmehr hat er ja jenen menschlich so tief begreiflichen Seelenkampf auf dem Ölberg zu bestehen, welchem wir ein Trostgedicht ohnegleichen verdanken, ehe er sich der Schickung fügt, die er zuletzt für den Vollzug gottväterlicher Willensmeinung nimmt. Diese Haltung Jesu vor dem Eintritt der Katastrophe müßte von einem konsequenten Vertreter des Mythos vom Erlösergott als peinlich, als unziemlich, als widerspruchvoll in all ihren Voraussetzungen und Folgerungen empfunden werden; und wie zur Probe aufs Exempel tritt Jesus im eigentlich gnostischen Evangelium des gedankenreichsten und geschultesten Evangelienschreibers bei eben dieser Gelegenheit mit der großartigen Gebärde des Vollenders, Siegers, Überwinders vor Gott: „Die Stunde ist hie, daß du deinen Sohn verklärest, auf daß dich dein Sohn auch verkläre." Wäre vom Jesus der Synoptiker im Gegensatz zum Jesus nach Johannes nichts anderes überliefert als die besagte Anwandlung seelischer Entmutigung und Erschöpfung, die da zum Himmel fleht: „es ist dir alles möglich, überhebe mich dieses Kelches," . . . wir

hätten gewißlich genügenden Bescheid über den Ablauf eines Lebens, welches Gefangennahme, Mißhandlung, Hinrichtung durchaus nicht zur unerläßlichen Bekräftigung seines irdischen Tuns und Werkens brauchte. Denn wie jeder gesund im Vollsaft stehende Organismus lehnt sich auch der synoptische Jesus unwillkürlich auf gegen die Vernichtung. Ihm fällt es gar nicht bei, seinen Untergang als die Besiegelung seiner messianischen Sendung aufzufassen, und dadurch allein legt er ohne Absicht Zeugnis ab für seine Absicht, die in allem anderen eher als in dem Gedanken des Sühnetodes und der Welterlösung gipfelt.

Sage ich dasselbe nochmals mit etwas anderen Worten, so ist im Unterschied zum paulinischen Christus der evangelische Jesus nicht sowohl ein Du oder ein Objekt des religiösen Verhaltens als vielmehr ein Ich oder ein Subjekt, — und dieser unumstößliche Tatbestand muß einen schwersten Widerspruch gleichsam schon im Ansatz des geschichtlichen Christentums bedingen, einen schroffen, unleidlichen, beängstigenden Widerspruch, wie er in den Jahrtausenden die gesamte auf das Christentum gegründete Religiosität Europas schier heillos verwirrt hat. Die große Leistung des Paulinismus besteht darin, den uralten Mythos des Mittler- und Opfergottes dem immer heftiger auftretenden Bedürfnis nach göttlicher Tröstung, Vergegenwärtigung, Rettung, Erlösung, dienstbar gemacht zu haben: indes befindet er sich mit dieser doch überwiegend zusammenfassenden und abschließenden Tat in einem nicht ausgleichbaren Gegensatz zur evangelischen Gestalt als solcher, welche dem Gedanken der stellvertretenden Opferung und Mittelung offenbar sehr ferne steht und das Tor der Zukunft keineswegs dadurch aufbrechen zu können wähnt, daß sie dessen annoch unbetretene Schwelle mit einem Gusse des eigenen Lebensblutes feierlich besprengt. Diesen grundsätzlichen und grund-

legenden Gegensatz klärlich herausstellen heißt aber gleichzeitig die entscheidende Frage des gesamten Christentums aufwerfen: ob nämlich dieses Christentum wesentlich der von Paulus vergeschichtlichte und vereinmaligte Mythos vom Sühne-, Mittler- und Erlösergott sei mit dem Christus als dem eigentlichen Gegenstande der Anbetung und Verehrung, der sich hier nur noch durch die apostolische Halbheit und Unentschiedenheit mit dem gnostisch verworfenen Schöpfergott in die göttlichen Ehren teile, — oder ob dieses Christentum nicht eher in einem ganz neuartigen religiösen Verhalten bestehe, davon der synoptische Heiland der Welt ein erstes Beispiel zu dauernder Nacheiferung gegeben habe. Trifft ersteres zu, dann bleibt die abendländische Religiosität unter der Führung des Paulinismus die erkennbare Fortbildung antiker, vorwiegend westasiatischer Mysterien, von ihnen unterschieden nur eigentlich durch die besondere Person des Gottes. Trifft letzteres zu, dann bringt das nachpaulinische Evangelium, wenigstens was Jesus selbst angeht, eine neue Betätigung der menschlichen Frömmigkeit, wofern statt der Gestalt des kultisch verehrten Du die Gestalt des kultisch verehrenden Ich über den schöpferischen Wert der Religiosität entscheidet. Die entstehende Kirche konnte und durfte im guten Glauben an die Versöhnbarkeit apostolischen und evangelischen Christentums beide zu einem dritten, nämlich zum kirchlichen Christentum mischen wollen, um dadurch einer klaren Entscheidung auszuweichen. Heute nochmals dasselbe versuchen, hieße eine unehrliche und darum unsittliche Wiederholung jenes an sich ehrlichen Vorganges versuchen, weil eben die strenge Widersätzlichkeit beider Religionen dem geschichtlich Rückwärtsblickenden auf keine Weise mehr in Frage steht.

Als man des wunderbaren mythologischen Reichtums zum ersten mal inne ward, der sowohl in den eigentlich apo-

stolischen wie in den evangelischen Schriften verarbeitet oder vielleicht auch nicht verarbeitet erscheint, glaubte man sich in verständlicher Überschätzung neu gewonnener Forschungergebnisse zu einer etwas gewaltsamen Lösung des nunmehr offenbar gewordenen Gegensatzes derart berechtigt, daß man entschlossen war, den evangelischen Jesus als eine der Christusmythe erdichtet zugrund gelegte Persönlichkeit einfach preiszugeben. Diese Folgerung, vor einer Reihe von Jahren insbesondere von meinem geschätzten Lehrer Drews mit Tatkraft und Entschiedenheit vertreten, dünkt mich indes trotz ihrer leicht bestechlichen Vorzüge nicht statthaft zu sein. Erstens deshalb nicht, weil für das geschichtliche Urteil, welches Drews in dieser Angelegenheit zum Schiedsrichter anrufen möchte, im buchstäblichen Wortverstande ein eisernes ‚*non liquet*' gerade dann vorliegt, wenn die Ansicht dieses Gelehrten zu Recht besteht, will sagen, wenn sich „die Leugnung eines historischen Jesus schon heute bei der fortgeschrittenen religiongeschichtlichen Einsicht unserer Zeit auf so gute Gründe stützen kann, daß sie zum mindesten den gleichen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen darf wie die Art, in welcher die Anfänge des Christentums von theologischer Seite dargestellt zu werden pflegen." Denn eben in diesem Falle werden wir uns, wofern wir vor eine religiongeschichtliche und darum nicht vor eine religiöse Frage gestellt sind, kaum veranlaßt finden, uns für die Ergebnisse einer Forschung besonders zu erhitzen, deren Gegenteil ungefähr mit gleicher Wahrscheinlichkeit behauptet werden darf. Der Jesus, dessen Dasein die Geschichtwissenschaften sowohl verneinen wie bejahen dürfen, ohne so oder so einen aufzeigbaren Irrtum zu begehen, dieser Jesus bleibt außerhalb der wissenschaftlichen Fragestellung jedem Suchenden ohnehin gewiß. Dazu kommt aber gleich ein zweites. Auch

der gründlichste und scharfsinnigste Beweis nämlich, daß in allen Büchern des Neuen Testamentes zahlreiche Mythen und Legenden des hellenistischen Altertums zusammenfließen und eine Mischung der Religionen bedingen, beweist natürlich ganz und gar nicht, daß sich diese Mythen und Legenden nicht um irgendeinen geschichtlichen Kern geballt und gelagert haben können. Kennen wir doch Beispiele genug, wo sich Geschichte und Sage, Sage und Mythe, Mythe und Geschichte schwer oder überhaupt nicht trennbar ineinanderschieben und verwerfen, und so herrliche Namen wie Theoderich-Dietrich von Bern, Arminius-Siegfried bezeichnen nur besonders eindringliche Fälle dieser Art. Mit Sicherheit, nicht mit Wahrscheinlichkeit dürfen wir behaupten, daß jede geschichtliche Gestalt von starker persönlicher Wirkung mehr oder weniger von der Sage, ja vom Mythos umrankt wird, wie wir's auch jetzt wieder bei der Person des Feldherrn zu bemerken Gelegenheit finden, den das Geschick (freilich anstelle eines anderen) mit der Glorie des Schlachtensiegers zu umleuchten geruht hat. Gilt dieser Satz ganz allgemein von jedem geschichtlichen Helden, so ist (nach der bekannten logischen Regel von der unmittelbaren Ableitung eines Urteils aus einem andern) seine wenigstens teilweise Umkehrung auch hier durchaus vollziehbar: daß nämlich einige sagenhafte, einige mythische Gestalten die geschichtliche Wahrheit dann für sich beanspruchen dürfen, wenn ganz allgemein sonst alle geschichtlichen Gestalten *ipso facto* ins Legendarische und Mythische zu wachsen streben. Daß aber der synoptische Jesus unbedingt zu diesen nicht gehören könne oder dürfe, — dies scheint selbst der Vertreter der mythologischen Christus-Auffassung nicht für erweisbar halten zu wollen, soweit ich ihn verstanden zu haben glaube. Diesen zwei Einwänden gegen Drews, die zu erheben ich mich hier gedrungen fühle, möge

sich indessen noch ein dritter zugesellen, der diese ganze Angelegenheit, soweit sie uns an dieser Stelle überhaupt beschäftigen muß, hoffentlich ins reine zu setzen geeignet ist. Und dieser dritter und letzte Einwand bezieht sich auf die freilich manchem Leser vielleicht überraschende Feststellung, daß die Frage nach dem geschichtlichen Dasein einer Person nicht unter allen Umständen eine wesentliche ist. Wenn beispielweis die besondere Leistung, die nach dem Herkommen der und der Persönlichkeit gutgeschrieben zu werden pflegt, auch dann nicht angezweifelt werden darf, wenn die dafür anerkannte Persönlichkeit gar nicht Urheber dieser Leistung ist, sondern eine andere Persönlichkeit oder gar eine gesellschaftliche Gruppe: so mag der Nachweis ihrer Existenz oder Nicht-Existenz die szientifische Neugierde, manchmal ebenso unüberwindlich wie unfruchtbar, in eine angemessene Bewegung des Gemüts versetzen, — den wissenschaftlich nicht Interessierten läßt er gerade dann kalt, wenn die fragliche Leistung auch für ihn von hoher Wichtigkeit ist. Auf das evangelische Problem angewendet, trifft nun dieser Fall tatsächlich zu. Vom Jesus der Synoptiker gilt ganz vorzüglich, daß er die Verkörperung eines Zustandes darstellt, der ebensowohl Zustand eines einzelnen Ich wie einer Mehrheit, einer Gemeinsamkeit, einer Bruderschaft, einer kollektiven Lebenseinheit gewesen sein kann: und seine weltgeschichtliche Leistung besteht genau darin, einen solchen Zustand mit Worten, Gebärden, Handlungen gültig zu versinnlichen. Dieser Zustand ist ‚wahr', er ist geschichtlich wirklich gewesen, weil er sich in den Sätzen der Evangelien ein unbezweifelhaftes Material geformt hat, in welchem er über die Zeiten andauert und ausdauert. Könnte deshalb heute oder übermorgen auch mit bündiger Gewißheit der Satz beglaubigt werden, daß der synoptische Jesus als solcher nicht wirklicher und nicht anders gelebt habe als

der assyrisch-babylonische Gottmensch Gilgamesch oder der indische Gottmensch Krischna gelebt habe: wir wären berechtigt, über dieses historische Faktum seiner völligen Unerheblichkeit wegen zu jeder beliebten Tagesordnung überzugehen, und zwar einfach darum, weil alles, was von diesem Jesus in den Jahrtausenden gelebt hat, unberührt und unbeschädigt in weiteren Jahrtausenden weiter leben könnte als der einmal und nicht wieder Wort, Sprachausdruck, Mitteilung, Verkündigung, Botschaft, Aufforderung, Gewißheit gewordene Zustand eines menschlichen Bewußtseins ...

Immerhin also zugestanden, daß ein verhältnismäßig umfangreicher Teil der evangelischen Schriften eine der paulinischen Lehre angeähnelte Mythologie darbiete; zugestanden, daß der Veda und Pâli und Lalitavistara, der Zend-Awesta und die westasiatischen Mysterien, die jüdisch-alexandrinischen Mönchsregeln und das hellenisch-hellenistische Weistum die Bücher des Neuen Testamentes bilden geholfen habe. Neben dieser recht und schlecht zusammengesichteten Mythologie geben sie jedoch auch unverkennbare Kunde von einer sehr besonderen Seelenverfassung, es sei die des sogenannten Jesus, es sei die etlicher verborgen gebliebenen Geistesverwandten, es sei die einer auf den erhofften Helfer und Tröster verschworenen Sekte oder Genossenschaft. Auf jeden Fall ist dieser stark empfundene Gemütszustand als solcher kein Inhalt, kein Gegenstand religiöser Verehrung mehr wie etwa der Christus der gnostisch-apostolischen Gläubigkeit, sondern im Gegenteil eine seelische Anlage, eine seelische Bereitschaft, eine seelische Voraussetzung für diese Verehrung, und statt eines etwa neu belebten religiösen Du finden wir hier nur ein neu belebtes und belebendes Ich vor. Diese Ichbeschaffenheit bleibt übrig, wenn wir alles in Abzug bringen, was der

Mythos vom leidenden und sterbenden Mittlergott in die christliche Frohbotschaft hineinzuspielen verstanden hat: die wunderbare Ankündigung der bevorstehenden Geburt also des Gottsohnes bei Zacharias, Maria, Elisabeth den Hirten auf dem Felde und den Weisen aus dem Morgenlande (übrigens durchaus nicht erst, wie man bisher annahm, im Lalitavistara beursprungt, sondern in dem Bruchstück Nâlako der Sammlung Suttanipâto von Gotamo Buddhos Reden, wo Einsiedler und Götter, Himmel und Welten im überwältigten Jubel über die Ansage des Erwachten freilich ganz anders zusammenklingen); ferner die Taufe und die Verklärung; ferner die Reihenfolge der Teufelaustreibungen, Geisterbeschwörungen, Krankenheilungen, Wundertaten, Totenerweckungen; ferner die auf Tod und Wiederkunft vorbereitenden Reden; ferner den Anspruch auf das Recht der Sündenvergebung; ferner den Einzug in Jerusalem, die Einsetzung des Herrenmahles; ferner die Gefangennahme, das Verhör, die Kreuzigung, Auferstehung und Erscheinung vor den Jüngern, — kurz alles, was entweder wahrscheinlich oder sicher der Übertragung legendärer oder mythischer Züge auf ein Menschendasein verdankt sein mag. Darin liegt eben die Merkwürdigkeit, daß sich noch selbst nach Abzug dieses mehr oder weniger fabelhaften Zusammenhanges etwas erhalten zeigt, irgendein ‚Kern': vielleicht zwar nicht einmal von geschichtlicher, aber jedenfalls von religiöser Tatsächlichkeit, vielleicht zwar nicht einmal das bestimmt aufzeigbare Dasein einer Persönlichkeit betreffend, aber unstreitig die Erlebnisform und Erlebnisstärke eines individuellen oder kollektiven Bewußtseins. In geprägten Lautbildern von seltenster Eindringlichkeit, Abrundung und Fülle lebt ein ausgezeichneter religiöser Zustand fort, der über die Zeit hinweg immer wieder für sich selber wirbt und keinen ganz unberührt aus seinem Bann

entläßt, der überhaupt für die Symbolik von Sprachgebärden empfänglich ist. Der Mythos vom Mittler-Gott als Mittler-Wort scheint dabei tatsächlich eine Art praktischer Einlösung zu erfahren, beileib nicht zwar, wie sie seinen Erfindern und Ausbreitern vorgeschwebt haben mochte, aber dafür umso natürlicher, menschenmöglicher, überzeugender. Denn das Wort ist es, welches in den Evangelien fort und fort lebt, die sprachliche Verknüpfung von starker Eigenart und vollkommener Treffsicherheit: manchmal orgelhaft feierlich wie aus dem ehernen Herzen der Welt dröhnend und tönend; manchmal betörend wie geliebter Weibeshände Streichelzärte; manchmal wundersam verkindlichend wie ein spätes Ringelreihenlied am Sommerabend; manchmal Linderung und Güte spendend wie Freundeszuspruch in der Dämmerstunde eines kühl-trüben Regentages. So ist doch evangelisches Wort recht eigentlich evangelische Tat gewesen und weiland Doktor Faust hat sich unnötig genug bemüht, den schlecht verstandenen Text der Urschrift so arg verfälscht und unevangelisch in sein geliebtes Deutsch zu übertragen: es war wahrhaftig ein schwer bedenklich' Zeichen, daß selbst er unmöglich mehr das Wort so hoch konnt' schätzen...

Was nun den Gehalt dieses evangelischen Wortes betrifft, so steht offenbar in der Mitte aller Erörterung die Voraussage des Reiches Gottes. Die Gemütsverfassung dessen oder derer, die so oder so für die Gestalt des synoptischen Jesus verantwortlich sind, erschöpft sich gleichsam darin, daß ihr die nah' bevorstehende Ankunft des Königreichs der Himmel zu völliger Gewißheit gediehen ist. Sonderbar genug hat man sich reichlich den Kopf über die Bedeutung dieses Begriffes zerbrochen, weil er bei näherem Zudenken nicht ganz so faßlich und bestimmt erschien, wie es der wissenschaftlich geschulte Verstand des heutigen Europäers von allen grundlegenden Wahrheiten seines Daseins ohne weiteres

fordern zu dürfen glaubt. Und wirklich schillert der Sinn des fraglichen Wortes vielfarbig genug. Das Reich Gottes ist nämlich einmal ganz entschieden die Wiederkunft des Menschensohnes im Stile der Offenbarung Daniels, wie er in Wolken daherfährt, auf dem Stuhl des Richters sitzend um zu richten die Könige, Herren und Völker der Erde, — eine Vorstellung von zukünftig gottköniglicher Machtausübung, wie sie in der Folge besonders das Kirchen-Evangelium nach Matthäus genährt hat. Sehr eng zusammen hängt aber mit diesem vorherverkündeten Antritt der messianischen Würde, der wir einen imperialistischen Charakter im Wortverstande der heutigen Politik nicht aberkennen dürfen, zweitens die Erwartung einer gesellschaftlichen Umwälzung, die ausgesprochen sozialistisch und kommunistisch genannt werden muß. Wenn die Träger messianischer Hoffnungen im ersteren Sinne die führenden Klassen des Bürgertums, vorwiegend die Pharisäer, die ‚Abgesonderten' gewesen sind, deren Einfluß wir in dieser Fassung des Gedankens vom Gottesreich bemerken, so tritt auf der anderen Seite ein sozial-revolutionärer Einschlag unleugbar stark hervor, wie er eher den Wünschen unterer und unterster Schichtungen der Bevölkerung entsprechen dürfte. In diesem proletarischen Gottesreiche werden die Armen an den Tischen oben sitzen und die Diener zu Herren erhöht sein; hier sind die Reichen, Geizigen und Habgierigen in den Pfuhl gestoßen und die Adeligen, Priester und Gelehrten für ihren Dünkel, ihren Machtmißbrauch zu ewigen Strafen verurteilt; hier werden die Gelähmten ihre Betten nehmen und wandeln, die Blinden wieder sehen und die Aussätzigen gereinigt sein. Kurz, hier wird alles in Erfüllung gehen, was die Unterworfenen, Geplünderten, Getretenen von einem allgemeinen Umsturz der Dinge je gewärtigen mögen. Derart vermischen sich in der Idee des himmlischen Königreiches zwei höchst

verschiedene Vorstellungen imperialistischer und sozialistischer Prägung, pharisäischer und proletarischer Herkunft, bis beide fast völlig verdrängt werden durch eine dritte Bedeutungform des Gottesreiches, nunmehr in einer vom religiösen Ich erworbenen Haltung und Gesinnung bestehend, die jedwede persönliche Anwartschaft auf eine imperiale oder soziale Zukunft ihrerseit bedingt, und zwar unerläßlich bedingt. Mag immerhin diese Zukunft selber zweideutig und unentschieden bleiben; mag immerhin jeder Einzelne in sie nach Gutdünken und Bedürfnis hineinlegen, was zu ersehnen ihm besonders nahe liegt. Daß jedoch alle Erwartungen auf kommende Ereignisse eitel bleiben müssen, wenn sie nicht in der Seelenverfassung eines jeden würdig vorbereitet wurden: dies unterliegt zum Glück nicht dem kleinsten Zweifel. In welcher Form zuletzt das Himmelreich herbeigewünscht werde, eine Aussicht auf seine Verwirklichung besteht nur dort, wo es als seelischer Erwerb eigentlich schon verwirklicht ist. Sei auch der Messias als Fürst der Zukunft Bringer dieses Reiches, er bringt es doch nur denen, die es vorher empfangen, aufgenommen und gemehrt haben. Für das Gottesreich im ersten und zweiten Wortverstand gilt die vielberufene Gleichnisrede aus dem Evangelium nach Lukas 17, 21 von den äußerlichen Gebärden und dem Hier und Da. Für das Gottesreich im letzten Begriff dagegen gilt der andere Teil dieser Rede, daß es inwendig in uns sei, — (wobei ich nebenher bemerkt die Möglichkeit einer anderen Übersetzung der strittigen Stelle *ἐντὸς ὑμῶν*, als ob das Himmelreich gleichsam als eine Umschreibung der Person des redenden Jesu ‚mitten unter euch' gemeint sein könne, aus mehreren hier nicht zu erörternden Gründen für nicht angängig erachte). Mit der Einführung dieses dritten Gottesreich-Begriffes sind dann auch alle Zweifel schon beseitigt, ob der Jesus der synoptischen Evangelien der erste

Mensch gewesen ist oder nicht, welcher sich Herr dieses Himmelreiches fühlt und weiß und kraft dieser seiner Herrlichkeit jenen Zustand an sich versichtbart zeigt, den man neuerdings mit vieler Berechtigung als das ‚Erwachen der Seele' bezeichnet hat. Er ist tatsächlich Stifter eines neuen Weltalters in Europa und was damals zu Europa gehörte: weil er als erster es gewagt hat, nur Seele inmitten einer sonst seelenlosen und seelenfremden Umwelt zu sein, weil er als erster sich einer Führung, eines Wandels seines Lebens fähig erwiesen hat, verklärerisch genug, um das an sich sehr unheilige Menschendasein aus eigener Seinsvollkommenheit heraus dennoch zu heiligen: derart gleichsam im ‚Weg des Überschwanges' jene frühere Allegorie aus den aischyleischen Eumeniden vollends einlösend, wo die ursprünglich gottheitliche Sühngewalt auf den Menschen übertragen und dadurch dessen Seele nicht ohne Feierlichkeit mündig gesprochen ward...

Mag eine kurze Einschaltung hier verstattet sein. Spricht man nämlich vor dem heutigen Leser das Wort Seele aus, so kann dies nur mit einer gewissen Ängstlichkeit und Verlegenheit geschehen; mit einer Ängstlichkeit und Verlegenheit nicht für die eigene, sondern für die Person des Lesers, wie sich von selbst versteht. Denn dieser Leser von heutzutage, mehr noch als vormals der nächste und schlimmste Feind des Schriftstellers, wird angesichts des fraglichen Begriffes unfehlbar die Beute zahlloser Assoziationen, die ihm, dem Schüler wissenschaftlich betriebener, ja experimentierender Seelenkunde zuströmen und die doch allesamt so seltsam ungeeignet sind das zu verdeutlichen, was hier allein und ausschließlich in Betracht kommt. Der szientifisch wohlgeschulte Zeitgenosse, in dieser Angelegenheit mehr noch als sonst der Erbe einer schon durch Platon und Aristoteles verwissenschaftlichten Seelenkunde, die im Interesse

wissenschaftlicher Begriffsbildung ein unteilbar Wirkendes in niedere und höhere Teilfähigkeiten und Teilvermögen zu zerlegen pflegte, — er kann leider gar nicht umhin, jetzt an vereinzelte Betätigungen zu denken wie an Gefühl, Wille, Vorstellung, Erinnerung, Gedächtnis, Traum, Empfindung, Urteil, Wahrnehmung und dergleichen, aus welchen man entweder wie aus Elementen das einheitlich umspannende Selbstbewußtsein aufzubauen sich getraut, oder wenigstens eine Erkenntnis ihrer gesetzmäßigen Wechselbeziehung ab- leiten zu können vermeint. Schließlich wird der Vertreter oder Anhänger dieser mächtig geförderten naturwissen- schaftlichen Disziplin vor jedem Gebrauch des Begriffes Seele auf eine zureichende Bestimmung und Abgrenzung desselben dringen, sei es, daß er in der Definition ein end- gültiges Gewähr für die Existenz des Definierten zu finden wähnt, sei es umgekehrt, daß er aus dem Mißlingen einer solchen die Nichtexistenz des Nichtzudefinierenden folgern zu dürfen vermeint. Alle diese wissenschaftlichen Vor- und Nachurteile müssen indes hier erst einmal gründlich ver- gessen werden, wenn wir uns nicht von vornherein ent- gehen lassen wollen, was das Erwachen der Seele im Sinn des Evangeliums zu bedeuten habe. Die innerliche Lebens- macht, die dort zu einer ersten fröhlichen Entfaltung inner- halb unserer Kulturzone gelangt, wird nämlich durch die Möglichkeit einer Definition dem persönlichen Erleben ebensowenig nähergebracht als durch die Unmöglichkeit einer Definition wahrhaft entfremdet. Vor ihr hat das wissen- schaftliche Hin-und-Her von Substanz oder Akzidenz, Sub- jekt oder Funktion, Wesen oder Wirksamkeit, Unbewußt- sein oder Bewußtsein gänzlich zu verstummen, da es sich hier gar nicht mehr um ein Feststellen, Wissen, Begreifen, Erkennen handelt, sondern ganz einfach um eine Art da zu sein und sich gemäß dieses Daseins zu äußern. Ob man

dabei ein Ich als Bewußtsein, ein Ich als Unterbewußtsein, ein Ich als Unbewußtsein, ein Ich als bloße Gruppe von Empfindungen zulasse oder nicht zulasse, ist vollkommen gleichgültig. Was ich selbst unter den günstigsten Umständen von dieser Seele weiß, beschränkt sich auf das eine, daß ich jene unteilbare und unbestimmbare Lebensmacht auf tief geheimnisvolle Weise auch in mir walten fühle; daß auch mir die schöpferische Heilsgebärde der Weltverklärung und Weltheiligung nicht versagt geblieben ist; daß auch ich gotterfüllten Wandels grundsätzlich fähig bin. Wo diese unmittelbare und darum unmitteilbare Selbsterfahrung persönlichen Schöpfertums dem Leben gegenüber fehlt, da fehlt dann auch die Seele, von der hier allein die Rede geht. Wo aber die erstere vorhanden ist, fehlt auch die letztere nie.

Wie also seinerzeit in den aischyleischen Eumeniden, um nochmals an diesen Faden anzuknüpfen, die tragische Daseinsauffassung eigentlich schon wieder überwunden ward, wofern Opfer und Tod nicht mehr als die unbedingten sühnenden Mächte verehrt zu werden brauchten, so erscheint jetzt im Vergleich mit der neuen Tatsache des evangelischen Wandels die paulinische Lehrmeinung gegenstandlos geworden zu sein. Dieser synoptische Jesus, dieser Prototyp beseelter und eben deshalb besäligender und besäligter Alltagspraktik bedarf gar nicht mehr erst des ausnahmweisen Leidens und Sterbens, um die Welt mit ihrem alten Himmels- und Gesetzes- und Schöpfergott nachträglich auszusöhnen. Vielmehr leistet er diese Versöhnung, falls sie überhaupt noch notwendig ist, mit jeder Äußerung seiner überquellenden Herzensfülle, — vielmehr wächst unter seinen Händen und unter seinen Augen alles wieder ins Göttliche und Heilige, was vordem durch Gleichgültigkeit, Selbstsucht, Lieblosigkeit des Erlebenden nach und

nach zu einer toten Dinglichkeit abgestanden ist. Zwar dürfen wir dem dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes mit Sicherheit entnehmen, daß auch Paulus diesen erhellten Zustand der Seele aus eigener Erfahrung sehr wohl kannte und ihn persönlich zu vervollkommnen gewillt und gestärkt gewesen ist. Aber im Unterschied zum evangelischen Jesus bedarf es bei ihm dazu doch wieder einer besonderen Glaubensformel, eines besonderen Heilsbekenntnisses: und dieser nicht zu übersehende Umstand trennt sein Christentum des auferstandenen Mittler- und Erlösergottes haarscharf von dem Christentum Jesu selbst. Trotzdem seine wuchtige Zusammenfassung westasiatischer Geheimlehren gleichsam zu einem einzigen und beherrschenden Urmythos in der Hauptsache vom Bedürfnis bestimmt war, allen mittelbaren und unmittelbaren Folgerungen aus der völligen Verjenseitigung des alten Gottes durch Einsetzung eines neuen noch rechtzeitig zu begegnen, — trotzdem er also instinktiv gegen die äußersten und schädlichsten Konsequenzen der hellenischen und hellenistischen Philosophie, des hellenischen und hellenistischen Intellektualismus auftrat, entging gerade er dem vererbten Verhängnis dieser spätgriechischen Intellektualität am wenigsten. Denn er machte ja seine beabsichtigte religiöse Neugestaltung des Lebens abhängig von einer besonderen Annahme und einer besonderen Vorstellungweise, die er freilich im Gegensatz zu den Gepflogenheiten der Philosophen nicht Erkenntnis oder Wissen, sondern Glauben nannte. Dieser paulinische Glaube aber, obwohl völlig verschieden von jedem begrifflichen und urteilsmäßigen Vorstellen und in seinem tiefsten Wesen viel eher einem magischen Sakrament verwandt als einer szientifischen Doktrin, er weist trotzdem doch wieder auf ein rein erkenntnishaftes Verhalten zurück. Er ist und bleibt Glaube an den Opfertod und die Auferstehung Jesu

Christi, des Mittlers und Erlösers: mithin zwar ein Dafürhalten, welches auf wissenschaftlichen Wegen nicht wohl zu erwerben ist, aber zuletzt mit aller Wissenschaft das eine gemein hat, daß es sich auf einen denkbaren Sinnzusammenhang bezieht. Die bloße Tatsache des Glaubens, gleichsam sein ‚Daß', ist schlechterdings überwissenschaftlich und übervernünftig, aber sein Inhalt, sein ‚Was' ähnelt doch den Inhalten der üblichen Erkenntnis. Christ ist gestorben, Christ ist erstanden, das sind sinngemäße Aussagen oder Urteile, ob nun von ihnen eine sakramental-magische Wirkung nebenher erwartet wird oder nicht. Wie um diese immerhin noch intellektualistisch stark belastete Tatsache im Vorbeigehen bestätigt zu finden, stoßen wir in der Apostelgeschichte auf die folgende bemerkenswerte Stelle über den Juden Apollos, der gleichzeitig mit Paulus in Achaja die Bekehrung von Juden und Griechen mit gutem Erfolg betrieb: daß er insonderheit seine eigenen Stammgenossen völlig widerlegte und „öffentlich durch die Schrift bewies (in Luthers Übersetzung erweisete oder überweisete), Jesus sei der Christ: *δημοσίᾳ ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν*;" — vielleicht das erste nachweisbare Anzeichen einer schon einsetzenden Erstarrung des Glaubens zu einem allgemein verpflichtenden Bekenntnis, auf Grund dessen dann später die eigentliche Zugehörigkeit zum Christentum anerkannt ward. Die bis ins innerste intellektualisierte Gesinnung des Hellenismus scheint es bedingt zu haben, daß sogar der paulinische Glaube mit einer Art Zwangsläufigkeit in eine vom Verstand zu vollziehende Sinndeutung ausmünden mußte. Das apostolische Leben in der Freiheit vom Gesetz und von der Weisheit, das frische Wirken und Schaffen im heiligen Geist, die gnadenverdankte Vergemeinschaftung mit Gott dem Sohn, die unausschöpfliche Betätigung der Christenliebe, Christen-

güte: sie alle sind doch zu guter Letzt gebunden an ein denkbares, ja denknotwendiges Für-Wahr-Nehmen, an eine vernunftgemäße Einsicht und Gewißheit, daß die Welt der Erlösung tief bedürftig, aber nicht fähig sei, und Jesus der Nazoräer der Christ, der sie errettet habe. Das ist immerhin noch eine religiöse Stellungnahme *sub specie* des Sinnes, trotz aller Anstrengungen, den Sinn als maßgebliches Kriterium des Glaubens außer Kraft zu setzen. Das ist immerhin noch Welt-Weisheit, Welt-Auffassung, Welt-Auslegung, Welt-Beurteilung mit dem ehrgeizigen Vernunftanspruch, wahr zu sein und für wahr zu gelten. Verglichen mit dieser nur halbwegs überwundenen Intellektualität des Paulinismus ist es erst die religiöse Haltung des evangelischen Jesus, die vollkommen streng und abwehrend hinsichtlich jeder Sinngläubigkeit und Sinnesgewißheit beharrt. Über die denkbare Bedeutung der Welt und Wirklichkeit erfahren wir nach Abzug der gnostischen und apostolischen Mythologie in den synoptischen Evangelien so gut wie gar nichts: und darauf beruht die fast unheimliche Paradoxie dieser Frohbotschaft, — darauf aber auch ihr unschätzbarer Wert...

Vergeblich hat sich darum die protestantische Theologie in den letzten Jahrzehnten abgemüht, irgend ein neues Bekenntnis, geschweige denn irgend eine neue Erkenntnis als Jesu Lehre von Gott oder göttlichen Dingen herauszuklauben und dergestalt den nazoräischen Jesus zu einem mehr oder weniger liberal denkenden Theologen zu stempeln. Nachdem man sich hat überzeugen lassen müssen, daß nicht einmal die Idee der Gottesvaterschaft, der Gotteskindschaft dem Helden der synoptischen Bücher als die neue Verkündigung in den Mund gelegt werden darf, ist es offenbar geworden, daß hier weder ein vorher Unbekanntes gelehrt noch sonst eine welterschütternde Erkenntnis verbreitet werde. Dieser unbestreitbare Tatbestand hat mehrere Gene-

rationen so sehr außer Fassung gebracht, daß ein Denker von dem ungewöhnlichen Ausmaße Eduard von Hartmanns schließlich dem evangelischen Jesus auch das sogenannte Genie kurzerhand absprechen zu dürfen glaubte und ihn, der von einer besonderen beruflichen Leistung weiter entfernt wie jede andere Gestalt eines Heiligen in der Vergangenheit gewesen ist, als bloßes ‚Talent' in die Gesamtheit der sonstigen Talente, will sagen der Erfinder, Gelehrten, Gewerbtreibenden, Lehrer, Schriftsteller, Staatsmänner, Handwerker, Landwirte, Verwalter, Offiziere, kurz, in die löbliche Zunft aller ordentlichen und außerordentlichen Fachmenschen unserer europäischen *ci-devant* Kultur großmütigst einzureihen für gut befand! So beklagenswert, nein so kläglich indes diese schreiende Hilflosigkeit der Theologen und Philosophen vor dem Jesus der synoptischen Bücher gewesen sein mag, — es wird für nahe Zeiten eine merkwürdige Entdeckung bilden, daß die würdigsten und verstehendsten Worte darüber in der leidenschaftlichsten Anklageschrift gegen das geschichtliche Christentum geschrieben stehen und daß der Antichrist in vielerlei Betracht der entschiedenste Christ unter vollständig entchristlichten Priestern und Laien zu nennen war, — so überaus traurig, sage ich, dieser Umstand auch anmuten möge, darf doch eben aus ihm der Schluß gezogen werden, wie unbeirrt von jeder Absicht einer mitteilbaren Sinndeutung die synoptische Religiosität ihre Richtung genommen und verfolgt hat. Nicht als ob wir nicht auch den Jesus des Neuen Testamentes den Begriff des Glaubens aussprechen und verwenden hörten. Aber bei einiger Aufmerksamkeit wird man doch gewahr werden müssen, wie er den Glauben doch nur fordert in seiner gnostischen Eigenschaft als Mittler und Erlöser, der überall da nicht lehren, nicht heilen, nicht trösten kann, wo seine messianische Sendung nicht an-

erkannt wird. Der Mensch hingegen im erwachten Zustand seiner Seele ist des Glaubens offenbar überhaupt nicht oder wenigstens nicht mehr im bisherigen Wortverstande bedürftig. Denn wer die Fülle seiner überschwänglichen Liebe jeweils über alles ausgießt und sich ohne Vorbehalt in jeder Geste, in jeder Handreichung, in jeder Mitteilung selbst verschenkt; wer diese Fülle nicht erst nachträglich durch besondere Einflüsse erworben, sondern mit dem ersten Tag seines Lebens angetreten hat: er verhält sich mindestens nicht mehr im Sinne des Paulus gläubig, als welcher diesen Zustand von einer vorherigen sakramentalen und magischen Vergemeinschaftung mit einem für wahr gehaltenen Erlösergott abhängig macht. Glaubt auch ein solcher, dann hat sein Glaube sicherlich etwas reichlich anderes zu bedeuten als diese Durchdringung des Selbst mit einem andern, mythologisch interpretierten Selbst, — nämlich die endgültige Entbindung einer längst geahnten Fähigkeit der Seele, jedes einzelne ihrer Erlebnisse über jeden angebbaren Sinn hinaus zu einer unbedingt heiligen Gegebenheit von gottgegenwärtiger Weihe zu verklären: ungefähr wie ich dies an anderem Ort (‚der Notstand der Persönlichkeit und seine Überwindung') als den eigentlichen Vorgang des Glaubens zu umschreiben versucht habe. Was dabei die Sinne beobachten, was Verstand und Vernunft verarbeiten, was der Sinn sich als ‚Sinn' deutet, das mag alles an sich ganz wissenswert sein, aber für die Seele und ihre Wirkungweise bleibt es einigermaßen ohne Belang. So tritt dieser Jesus die Geschichte an, wie uns selber etwa von Zeit zu Zeit mit traumhaft leichter Sohle unsere stille Stunde antritt: weder unserer Eigenheit noch anderer Gegenständlichkeiten des irdischen Gewühles klar bewußt, fühlen wir uns von allen Beziehungen zur Wirklichkeit wunderlich enthoben und ruhend ohne Schwere süß in wer weiß welcher Mitte, ganz

angelangt an einem letzten, nächsten, fernsten Ziel, das keine Zunge nennt und keine Wahrheit stammelt . . .

Keineswegs würde ich zaudern, diesen Zustand anhebender Seelenhaftigkeit als die religiongeschichtliche Wiederkehr und Vertiefung der epischen Weltheiligung homerischen Angedenkens zu bezeichnen, wäre nicht doch eine durchgreifende Veränderung im Vergleich mit dieser zu bemerken. Wie dargetan, erstreckt sich nämlich die griechische Wirklichkeitverklärung ziemlich auf alles, was der Einzelne in seiner Umwelt vorfinden kann. Alles ist dort gottgehörig, gut oder schlecht, rein oder befleckt, grad oder krumm, sinnvoll oder sinnlos. Im lebhaftesten Gegensatz zur Ausnahmlosigkeit dieser Dingheiligung muß das evangelische Verhalten durchaus für doppeldeutig erachtet werden. Gewiß berührt der Seelenhafte in allem Daseienden den gegenwärtigen Gott, und zwar mit unvergleichlich schönerer Innigkeit als je der Mensch des epischen Zeitalters zuvor. Gewiß tritt gerade er, wohin er sich im übrigen wenden und beziehen möge, in eine von der späteren Kirchensprache nicht unpassend so benannte ‚Konkomitanz' mit dem Göttlichen. Gewiß vereinfacht sich just für sein zusammenschauendes Auge alles Menschlich-Vielfältige und Irdisch-Verschränkte wieder bis zu dem erstaunlichen Grad, daß es vom Herrn dieses neuen Königreichs der Himmel oftmals mit einem einzigen Wort, ja mit einer Gebärde geschlichtet und gerichtet werden kann, — denn eben dies ist das schlechthin schöpferische Vorrecht der Seele, alles sehr unzusammengesetzt und einfältig und ursprünglich wahrzunehmen, wo Vernunft und Verstand von einer unentwirrbaren Vielfältigkeit tödlich abgeschreckt werden. Trotzdem bleibt es der erwachenden Seele in jedem Augenblick aufs schmerzlichste bewußt, in welch schauerlichem Maß sie unter lauter seelenfremden Gebilden und Formen

zu wesen und sich zu entfalten gezwungen ist. Der Christ der synoptischen Botschaft, verklärenden Wandels fähig und mächtig, wandelt dennoch unter Mitgeschöpfen, die keineswegs seinesgleichen sind; wandelt inmitten einer vermenschlichten Wirklichkeit, die zwar von Haus aus gottgegeben ist wie alles Sonstige in unserer Erlebniswelt, aber nun seit langem schon der Herrschaft des Satanas verfallen erscheint. Der dualistische Mythos des Mazdaismus, die jüdische Religiosität wohl durch Jahrhunderte beeinflussend und obendrein in den gnostischen Mysterien mehr wie lebendig geblieben, zeigt sich auch in die evangelischen Schriften soweit eingedrungen, daß er die christliche Glaubenshaltung entscheidend mitbestimmt. Derselbe Mensch, der das Daseiende ausnahmlos im Vater geborgen weiß, er steht nicht an, die Last der Übel auf den Fürsten dieser Welt abzuwälzen. Denn es ist kein Zweifel darüber statthaft, daß Krankheit, Besessenheit, Wahnsinn ebensosehr von teuflischer Abkunft zeugen wie die eingefleischten Laster und Gebresten der menschlichen Gesellschaft: dies müßten wir dem Evangelium entnehmen, auch wenn es etwa Luther nicht mit soviel eigentümlicher Beflissenheit seines umdüsterten Gemütes herausgearbeitet hätte. Dadurch wird die Einstellung des Christ im Unterschied zur Einstellung Homers eine doppelsinnige, die das Leben verklärt und zugleich lästert, den Menschenbruder liebt und auch wieder haßt, die Welt segnet und doch dem Teufel verschrieben wähnt . . .

Was an diesem zweideutigen Verhalten indes heute noch der Beachtung wert ist, das ist die unverhohlene Abneigung und Feindschaft, welche Jesus insbesondere den beiden führenden Ständen des jüdischen Großbürgertums (wenn dieser nicht ganz zutreffende Ausdruck erlaubt wäre) gewidmet hat; — einerseit dem einzigen Typus des ‚Gelehrten',

den er persönlich kennenzulernen in der Lage gewesen ist, den vielberufenen Grammatiker, andererseit dem Träger apokalyptisch-messianischer Hoffnungen alten Stiles, den sogenannten Pharisäern, während der eigentliche Priesteradel der Sadduzäer eher noch glimpflich behandelt wird. Besagte Stützen der jüdischen Gesellschaft jedoch betrachtet der synoptische Held als die wahre Satansbrut oder als die *γεννήματα ἐχιδνῶν,* welche Luther mit der ebenso derben wie sinngemäßen Verdeutschung Otterngezücht für die Dauer der deutschen Sprache unsterblich gemacht hat. Und im dreiundzwanzigsten Kapitel nach Matthäus überflutet er diese verlorenen Söhne der Hölle dann geradezu mit einem Wogensturz von Schmähungen. Werkheilig und verheuchelt, ehrsüchtig und habgierig, geizig und erpresserisch, eitel und aufgebläht, lieblos und unbarmherzig, vor dem Erfolg kriecherisch und gegen Schutzbefohlene bedrückerisch schilt er sie, und wie um die ungeheuere Seelenferne ihres Wesens in einen einzigen Ausdruck von höchster kennzeichnender Kraft zusammenzudrängen, prägt er das zermalmende Wort von den übertünchten Gräbern, die, göttlichen Lebens vollkommen bar, göttliches Leben in keiner seiner Offenbarungen zu würdigen, zu schätzen, zu pflegen verstehen. Also dünken ihn zumindest die führenden Klassen des jüdischen Bürgertums beschaffen, welche die Verantwortung für den gesamten Urstand der Gesellschaft zu tragen haben und wirklich auch tragen (sind es doch beispielweis die Pharisäer, die Abgesonderten selbst gewesen, die das Judentum ihrer Tage politisch und kulturell zu seiner bedeutsamen Absonderung und Absperrung von den übrigen Völkern des Hellenismus zu bestimmen wußten). Was Wunders, daß diese gesamte bürgerlich geordnete Welt in seinen Augen weder von Gott kommt noch zu Gott geht, was Wunders, daß er sein eigenes Dasein und Wirken durch

sie am meisten gefährdet glauben muß! Alle menschlichen Kräfte sieht er darauf gerichtet, Staat, Gemeinde, Kirche, Familie, Besitz, Vermögen, Macht, Einfluß zu begründen und zu erhalten. Und wenn dies noch hingehn sollte, sieht er gleichzeitig die Urheber dieser gesellschaftlich erzeugten Wertgebiete von der ewigen Furcht bewegt, diese Errungenschaften und ihren jeweiligen Anteil daran zu verlieren. Er durchschaut die schimpfliche Abhängigkeit des Bürgers von den dinghaften Gütern und Gebilden. Er durchschaut den bürgerlichen Grundwiderspruch jeder bisherigen Gesittung, die einerseit ihre Träger von allen Schranken naturverhafteter und wirtschaftverhafteter Gesetzmäßigkeiten befreien möchte, andererseit eine stets wachsende Zahl solcher Gesetzmäßigkeiten hervorbringt und ihnen den Einzelmenschen rettunglos verhörigt und versklavt. Er verliert daher die Hoffnung, er hat sie schon verloren, diesen Widerstreit zwischen Seele und Welt, Selbstgenugsamkeit und Besitzgier, Freiheit und Not, Liebe und Ordnung, Gemeinschaft und Vereinzelung, Machthunger und Verzichtwillen anders als gewaltsam aufzulösen, wenn er mit großartiger Bestimmtheit die Schicksalfrage an uns alle richtet, welche die Antwort auf alles einschließt, was wir seit den ältesten Zeiten dämmernder Selbstbesinnung überhaupt von uns wissen können: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme an seiner Seele Schaden? Oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele löse?“ Der bedingungweis angenommene Fall war ja längst eingetreten. Längst hatte der geschichtliche Mensch die Welt gewonnen und nichts mehr herzugeben, womit er sich einzulösen vermöchte. Längst war er gezeichnet mit den zwei Schandmalen der vollzogenen Entseelung: vom Hunger und von der Furcht, von der Begehrlichkeit und von der Sorge. Längst giert in ihm die nicht zu sättigende Gefräßig-

keit nach immer neuen Gegenständen, mit welchen er den Abgrund seines Bauches stopfen könnte, und nicht ohne Feinheit läßt das Evangelium nach Matthäus sogar Jesum selbst versucht sein durch eine augenblickliche Anwandlung dieses Hungers, und zwar in seiner beredtesten Erscheinung als Machtgelüste: Macht über die Natur und ihren gesetzlichen Verlauf, Macht über die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit, ja Macht über das höchste Wesen in Person, damit es seinen Sendlingen gebieten möchte, zu Gunsten des Erwählten das Wunder zu vollbringen. Aber neben dieser Gier nach immer neuen Sachen und Besitztümern jeglicher Beschaffenheit, nach Geld, Ware, Land, Stellung, Einfluß, Macht, kurz nach allem, was der Seelenlose sammelt und stapelt zu seinem leeren und traurigen Ergötzen, daneben sehrt längst auch unaufhörlich Tag und Nacht die Furcht am Menschen, seine Schätze könnten kaum erworben wieder ihm verloren gehen. Und wie die Qual des Hungers notwendig eine unendliche ist, weil die Zahl der besitzbaren Dinge, der Waren im weitesten Wortverstande nicht begrenzbar ist, so bleibt die Furcht unendlich, weil es die Möglichkeiten der Einbußen und Verluste gleichfalls sind. Fassen wir's jetzt nochmals zusammen, was unter der vorhin gedachten Doppel-Einstellung Jesu auf die Erlebniswirklichkeit zu verstehen wäre, so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß ihm die Welt zwar wesentlich göttlich und heilig als eine Erschaffung der Seele sei, teuflisch und verdammniswürdig jedoch in allen ihren Äußerungen und Veräußerlichungen, die von der Seele nicht durchwirkt erscheinen, — insonderheit in den Gebresten des Leibes, in den Bedrängnissen, Anfechtungen, Wahngedanken des Geistes, in der lieblosen Angewöhnung der Gesellschaft und in ihrer ungerechten Verfassung. Wer demnach das Reich der Seele und seine Ausbreitung auf Erden will, darf

folgerichtig die seelenlosen Ordnungformen und Ordnungnormen der ‚Welt' nicht wollen, ansonsten er tödlicher Abhängigkeit von ihr ohne Widerstand anheimfällt. Die Lebensstimmung des synoptischen Jesus kann mithin gar keine andere als eine streng apokalyptische sein, wofern das Reich Gottes für ihn die endgültige Zertrümmerung der bisherigen Welt mit ihren bloß zweckentsprechenden Ausgestaltungen, mit ihren Staaten und Kirchen, ihren Kulturen und Zivilisationen, ihren Wirtschaftkörpern und Kriegseinrichtungen voraussetzt. Wenn die evangelischen Folgerungen daraus auch den gutwilligsten Anhänger immer wieder außer Fassung bringen durch ihre vollkommene Unvereinbarkeit mit den instinktiven Regungen unseres Stolzes und Selbstgefühls; wenn sie uns bei der lächerlichen Verwickeltheit unserer täglichen Aufgaben unter hundert Fällen zuverlässig neunundneunzigmal im Stich lassen; wenn sie sogar öfters zu einer widerwärtigen Verzerrung aller vernunftgebotenen Verhältnisse und zu einer sicheren Vermehrung der vorhandenen Übel zu führen drohen, indem sie die Ohnmacht des Wohlwollenden, die Bestärkung des Mißwollenden bewirken: so liegt dies zum guten Teil geradezu in der Absicht eines auf den Untergang einer ungöttlichen Wahnwelt bedachten Gemütes. Und damit berühren wir vielleicht den tiefsten Mangel des evangelischen Wandels überhaupt. Die Seele, die hier gewissermaßen zum ersten mal in unserer Kulturzone ihr lichtfühlendes, lichtliebendes Auge zum Himmel aufzuschlagen sich anschickt, sie verzagt leider von vornherein daran, sich gegen eine seelenfremde Weltgestalt durchzusetzen. Sie verzagt daran, sich die Ordnungen der geschichtlichen Vergangenheit und Gegenwart allmählich etwa selber anzugleichen; sie gibt kampflos bei ihrem Auftritt schon jede Hoffnung preis, das Königreich der Himmel anders als durch eine

ersehnte Katastrophe zu verwirklichen. Widerstehet nicht dem Übel, sorget nicht für den kommenden Tag, schwört ab jeglicher Wiedervergeltung und Rache, begrabet euere Feindschaften, sammelt keine Sachgüter, löset euch von euern Sippen und Gefreundschaften, verkaufet euern Besitz, verschmäht alle bürgerlichen und gesellschaftlichen Übereinkünfte, — das sind die Lebensregeln einer Prophetie, die nicht mehr ans Leben und seine Zukunft glauben mag oder glauben kann. Sie sieht das planetarische Experiment mit der Menschheit oder was sich dafür ausgibt als grundsätzlich gescheitert an und erhofft nur eines noch: das Ende. Ein Ende freilich, welches wie alles menschlich Geendete ein neuer Anfang sein wird, aber ein Anfang unter anderen Weltbedingungen, ein Anfang auf dem Wolkenstuhle des herabfahrenden Menschensohnes. Eine eigenartige, man kann ruhig sagen, eine verhängnisvolle Verknüpfung des Geschehens hat es gewollt, daß der erste Versuch, nach der Verjenseitigung des Sinnes nochmals einen *quasi* epischen Zustand allgemeiner Dingheiligung und Wirklichkeitverklärung zu begründen, durchaus eine Wendung ins Katastrophale nehmen mußte, und daß der Herzenskündiger des Neuen Bundes das Reich der Seele nicht in die gewordene Geschichtlichkeit hineinzupflanzen sich getraute. Hier ist die Stelle einer leicht zerreißlichen Naht, wo der alte Mythos vom göttlichen Mittler mit der neuen Religion des christlichen Wandels nicht zusammenwachsen konnte; hier streben das apokalyptische und das evangelische Himmelreich so unversöhnlich auseinander, daß keine Zukunft sie mehr ununterscheidbar zu vereinigen vermocht hat . . .

Indes bezeichnet die Verknüpftheit der Gottesreich-Erwartung mit der Erwartung des nah' bevorstehenden Weltendes, wie heillos sie später auch gewirkt habe, noch nicht

die äußerste Verirrung, zu welcher sich der synoptische Jesus herabgelassen hat. Daß er, der in schroffer Gegenüberstellung zu aller ‚Welt' die Seele nur ihrem göttlichen Antrieb folgen heißt, diese Welt so bald wie nur irgend möglich untergehen zu sehen wünscht, ist schließlich unter den besonderen Umständen des Vorgangs bis zu einem gewissen Grade natürlich. Daß er aber die erweckte Seele bis in ihr selbstgeschaffenes Paradies ein Brauchtum mit sich schleppen läßt, welches in jeder Hinsicht den Stempel einer seelenfremden Herkunft aufgeprägt zeigt, — dies ist nicht so leicht begreiflich. Ich meine damit die Aufnahme der üblichen Straf- und Lohngerechtigkeit in die Frohbotschaft vom Himmelreich, die Duldung einer durch Jesu Wirksamkeit unbestreitbar besiegten und besiegelten Gesinnung, den Rückfall in eine innerlich überholte und erledigte Vorstellungweise.

Man hat diese brüchigste Lehre des Neuen Testamentes schon früher ohne Vorbehalt getadelt, und zwei derart einander feindliche Kritiker des Christentums wie Hartmann und Nietzsche sind über ihre Verwerfung einhellig geworden. Schließen wir uns ihrem Tadel, daß hier nämlich ein nicht ganz seltener Fall von Folgewidrigkeit einer geschichtlichen Persönlichkeit gegen sich selbst vorliege, nachdrücklich an, so müssen wir uns freilich davor hüten, uns bis zu einer grundsätzlichen Absage an jede Forderung von Lohn und Strafe überhaupt zu versteigen, wie sie im Namen einer fortgeschrittenen Tugendlehre gern und gelegentlich mit etwas vollen Backen ausgesprochen worden ist. Wenigstens kann ja der Begriff des Verbrechens vernünftigerweise gar nicht gedacht werden ohne die wechselbezügliche Vorstellung der Strafe, denn das Verbrechen als Verletzung des gesellschaftlichen Gemeinwillens ist eben die Tathandlung, welche unmittelbar aus sich die Bestrafung erheischt, wenn

der durch sie zerstörte Rechtszustand der Gesamtheit wiederhergestellt werden soll. Das liegt ohne weiteres in der Natur, will sagen in der Vernunft der Sache und kann im Ernst von keiner moralischen Tüftelei beeinträchtigt werden. „Ich habe im Zuchthaus unter vielen Verbrechern gelebt, doch habe ich unter ihnen nicht einen gesehen, der sich nicht selbst für einen Verbrecher gehalten hätte. Niemand sprach von seinem Verbrechen. Niemand murrte wider seine Strafe“, heißt es bei Dostojewski, der in diesem Punkte scharf und unbestechlich dachte. Eine menschliche Tat heißt gerade nur insofern verbrecherisch, als sie für strafwürdig zu gelten hat. Weil die Tat die Strafe gleichsam sucht und sich in diesem Sinn verdient, indem sie in die gleichschwebende Rechtslage der Gesellschaft eigenmächtig eingreift, ist sie als Verbrechen zu brandmarken. Und umgekehrt: weil das Verbrechen die allgemeine Vorstellung von Rechtmäßigkeit frech in den Wind zu schlagen sich erdreistet, muß es von der vollstreckenden Gewalt dieses verletzten Gemeinbewußtseins zu einer Ahndung gezwungen werden, die ihrem Begriffe nach dessen *restitutio in integrum* verbürgt: wobei der gesellschaftlich unerläßliche Vollzug der Strafe jeder beliebigen Läuterung und Veredelung nicht nur fähig, sondern in höchstem Maß bedürftig ist, wenn anders die Strafe ihren ursprunghaften Zusammenhang mit der Rache im Ablauf der Zeit abstreifen soll . . .

Wahrscheinlich verhält sich dieselbe Sache bei der Lohngerechtigkeit etwas weniger einfach wie hier bei der Gerechtigkeit der Strafe, und zwar schon darum, weil dem Rechtsbegriff des Verbrechens der Sittenbegriff der Guttat keineswegs eindeutig (umgekehrt) entspricht, mithin eine vernünftige Notwendigkeit des Lohnes nicht wie eine solche der Bestrafung bedingunglos gefordert werden kann. Dies in Erwägung gezogen, wird es sich empfehlen, an dieser

Stelle die umständliche Erörterung auf sich beruhen zu lassen, ob die sittliche Guttat logisch ebenso einwandfrei mit dem Lohn wie das Verbrechen mit der Strafe verzwirnt sei, — und gern werden wir der gegensätzlichen Auffassung aus derselben Erwägung heraus beipflichten mögen, daß eine wirkliche Gleichheit und Vergleichbarkeit beider Verhältnisse unmittelbar nicht zu bestehen scheint. Immerhin darf also der synoptische Jesus, ohne Verrat an der Moralität zu üben, den halsstarrigen Sünder und Heuchler mit der Strafe des Gerichts bedrohen, während es unentschieden bleibe, ob er zu seinen Lohnverheißungen gleichermaßen befugt gewesen sei. Aber wohlgemerkt: die Strafandrohungen Jesu sind statthaft nur unter dem Gesichtswinkel einer beabsichtigten moralisch-legalen Weltgerechtigkeit. Sie sind dagegen nicht statthaft unter dem religiösen Gesichtswinkel der erworbenen Gottessohnschaft, durch welche der Held des Evangeliums alle aus der ‚Welt' abstammenden, auf die ‚Welt' zugeschnittenen Normalitäten des Lebens zu überwinden willens war. Das Jüngste Gericht, bei Wiederkunft des Menschensohnes dem Sündigen und Verschuldeten in gewisse Aussicht gestellt, ist mithin als solches durchaus nicht ungerecht und aus diesem Grund wohl auch nicht geradezu unsittlich, wie man behauptet hat: vorausgesetzt, der Maßstab des Gesetzes und der Gerechtigkeit sei der letzte, der hier anzulegen wäre, der letzte auch für die evangelische Seele mit ihrer Kraft der Wiederheiligung entheiligter Wirklichkeiten. Diese Frage aber aufwerfen heißt sie auch schon beantworten, schon verneinen. Mit dem Bewußtsein des errungenen Vermögens zur Weltverklärung verträgt sich weniges so wenig als der Glaube an die richterliche Sendung des Mittlergottes. Die ihrer selbst mächtig gewordene Seele wird sich standhaft weigern über andere zu richten, was ja der Christ bekanntlich seinen Anhängern

auch mit klaren Worten für immer untersagte. Wie sollte da dem Gott noch weiterhin obliegen, was der Mensch für seine eigene Person verschmäht? Und entscheidender noch wie dies wird vielleicht das andere sein, daß die gereifte Seele gar keines nachträglichen Urteilspruches mehr benötigt, durch welchen einer strafenden und lohnenden Gerechtigkeit nachträglich Genüge geschehen müsse, weil aller Lohn und alle Strafe ihres höheren Bedünkens nach in die Wahl des gotterfüllten, in die Wahl des gottwidrigen Wandels vollkommen eingeschlossen ist. Wer da schuldig geworden ist, wer sich da sündig weiß, wer da ruchlos handelt, der hat vor dem Gewissen der Seele längst seine schwerste Strafe weg, nämlich die Tat selbst, die ihn dazu verdammt zeigt, Schuld, Sünde, Verruchtheit in seinen Menschenwillen aufzunehmen. Der göttlichen Strafe verfallen heißt hier ungöttliche Tat begehn; göttlichen Lohns teilhaftig werden heißt göttlicher Tat walten. In diesem Sinn verharrt dann auch die Seele im Urstand der Selbstheiligung in den Grenzen der Gerechtigkeit: nur hat sie sich im Unterschied zur bloßen ‚Welt' eine ihr angemessene Vorstellung der Gerechtigkeit gebildet, nach welcher jegliche Tat an und für sich schon Lohn, jegliche Tat an und für sich schon Strafe dem ist, der sie wirkt und wirken muß. Ihr Richterspruch spricht sälig, wer den Gott durch sein Tun beglaubigt, — spricht unsälig, wer den Gott durch sein Tun verleugnet. Alle anderen Ausprägungen der Gerechtigkeit überläßt sie gern der Strafgewalt des rechtsuchenden und rechtfindenden Gemeinschaftwillens, der sich berufen fühlt, die notwendigen Ordnungen des Lebens wahrzunehmen und den unentbehrlichen Gehorsam gegen sie zu erzwingen. Zeigen sich trotzdem auch noch die Evangelien durchaus befangen in einer Auffassung von der ‚wiederherstellenden' Gerechtigkeit, die im Mosaismus wurzelt und

dem sonstigen Standpunkt Jesu nicht entspricht, so darf man billig daraus schließen, daß der synoptische Held doch noch in manchem Winkel seines Herzens am Schlangenbiß eben derselben ,Welt' krankt, von der in allen Stücken genesen zu sein er selber wähnte. Kein gefälliger Wind will schon ihm Sarastros späte Himmelstimme zutragen mit ihrer vom dahinsterbenden (und vermeintlich durch seiner musikalischen Feinde Bosheit vergifteten!) Wolf Amade Mozart unirdisch süß durchglühten Verzeihens-Fülle: ,In diesen heil'gen Hallen kennt man die Rache nicht . . .'

Wenden wir uns indes von diesem mißlichen Sachverhalt, wonach die evangelisch erwachte Seele sich selbst wieder abtrünnig geworden ist, noch einmal jenem doppelsinnigen Verhalten zu, welches Jesus die wirklichen Gegebenheiten, die Lilien auf dem Feld und die Vögel unter dem Himmel als göttliche Gegebenheiten wundersam verklären heißt, im selben Atemzug jedoch die hergebrachten Ordnungen der Menschheit ihrer gottwidrigen oder teuflischen Beschaffenheit wegen hart verneinen läßt. Denn jetzt ist es nicht im geringsten mehr zweifelhaft, daß die evangelische Seele mit der evangelischen ,Welt' notwendig in Raum und Zeit zusammenstoßen muß. Indem hier alles und jedes auf eine Katastrophe angelegt ist, kann es sich nur noch darum handeln, wer bei Eintritt dieser Katastrophe dem anderen unterliegen müsse, — ob nach dem Dafürhalten Jesu die seelenfremde ,Welt' endlich in sich einstürze, oder ob nach der Hoffnung seiner politischen und hierarchischen Widersacher die Seele an ihrer eigenen Weltfremdheit zuschanden würde. Für jeden, der sein Herz von eitlen apokalyptischen Erwartungen frei gehalten hatte, war der zweite Fall gewiß. Bei einer Kraftprobe zwischen beiden ach wie ungleichen Gegnern befand sich ja die ungeteilte Zahl aller grausamen Vollzugmittel auf seiten der Gesell-

schaft, und ohne Anstrengung vermochte sie es, wie sie es noch heuer vermag, den unbeliebten Einzelnen platterdings an die Wand zu drücken, falls er dreist genug sein sollte, sie etwa selbst in Frage zu stellen. Beharrt darum der Künder des Evangeliums auf seiner eigenen Prophetie des Himmelreichs, maßt er sich allmählich messianische Würden in einem vertieften und geläuterten Sinne an, regt er da und dort die unteren Schichten der Bevölkerung mit Krankenheilungen und Teufelaustreibungen auf, verhehlt er seine Abneigung gegen die bürgerlichen Führer in Staat und Kirche immer weniger, stachelt er die Tücke seiner Gegner täglich durch Mißachtung ihrer physischen Macht von neuem aufs empfindlichste, — dann muß er wahrhaftig von Stunde zu Stunde darauf gefaßt sein, daß ihn die Vertreter der herkömmlichen Lebensordnungen unschädlich machen werden. Auf diese Weise erscheint uns auch heute der Tod des synoptischen Jesus unumgänglich. Unumgänglich nicht als die geforderte Sühne einer an ihren Schöpfergott verschuldeten Menschheit, unumgänglich nicht ‚*ut ergo Deus ab homine placari posset,*‘ wie dies das Dogma der werdenden und der gewordenen Kirche wahr haben möchte: sondern unumgänglich nur gleichsam als eine Beteuerung des durch den neuen Wandel kenntlich gemachten Bruches mit der unbeseelten Gesellschaft. Der erste Vollbürger und Vollbürge des Gottesreiches wird demnach mit großer Folgerichtigkeit an Stelle eines freigelassenen Aufwieglers und Mörders ans Marterholz geheftet, — keineswegs um die Rolle des paulinischen Mittlergottes bis zum bittern Ende treu seiner messianischen Wahl fortzuspielen, aber doch um seine für notwendig erachtete Absage an die ‚Welt‘ unerschüttert zu bestätigen. Nur unter dieser, nicht unter der gnostisch-paulinischen Voraussetzung ist es zu verstehen, warum die synoptischen Evangelien den Herrn selbst in

der Stunde seiner anbrechenden Vollendung mit der angeborenen Todesfurcht der Kreatur ringen lassen als einen, der es nicht sofort fertig bringt, den eigenen Untergang als eine sachlich gebotene Notwendigkeit anzuerkennen: vielleicht in dem echten und unwiderleglichen Gefühle, es sei wohl die Bestimmung der Seele zu leben und das Leben zu heiligen, anstatt der rohen Dummheit äußerer Übermächtigung hilflos zu unterliegen . . .

Freilich bleibt auch dann noch viel Dunkelheit über jenem Tode liegen, die nachträglich aufzuhellen wir jede Hoffnung fahren lassen müssen. Und bei dieser Gelegenheit sei es nicht verschwiegen, daß mir in Ansehung der evangelischen Passion der tapfere und von den Theologen über Gebühr abschätzig behandelte Verfasser der Christus-Mythe doch auf einer richtigen Spur gewesen zu sein scheint, wenn er einer fremden Anregung gefolgt ist über die geschichtliche Bedeutung des Buches Esther und die darin geschilderte Entstehung des Purim-Festes: wenn er Jesu Einzug in Jerusalem, seine Verspottung und seine Hinrichtung in Beziehung gesetzt hat zu der literarischen Übertragung eines unverstandenen babylonisch-persischen Brauchtums, darnach der sogenannte Haman oder das alte Jahr (vielleicht die elamitische Urgottheit des Landes) jeweils in Person eines verurteilten Verbrechers an den Galgen gehängt ward, während das neue Jahr als Mardachai (oder Marduk der Ischtar-Esther) in Gestalt eines *ad hoc* freigelassenen Verbrechers einen mehr oder weniger lächerlichen Umzug durch die Stadt veranstalten mußte. Eine Erinnerung an Ähnliches mag tatsächlich in den Evangelien bei der Darstellung der letzten Begebenheiten stark oder schwach nachgewirkt haben, und wenn es auch Verdacht erwecken wird, daß hier dem Heiland offenbar irrtümlich sowohl die Rolle des Haman wie die des Mardachai auferlegt worden ist, so kann von

jetzt an eine Beeinflussung des synoptischen Berichts durch überlieferte szenisch-mimische Spiele schwerlich mehr in Abrede gestellt werden. Ein anderer Forscher, dem wir wichtige und aufklärende Belehrungen über den antiken Mimos verdanken und der nicht entfernt in den Verdacht geraten darf, etwa die radikalen Tendenzen der drews'schen Beweisführung zu teilen, bemerkt doch gleichfalls von der evangelischen Leidensdarstellung beiläufig, wir wüßten heute, „daß die schreckliche Szene von Christi Verhöhnung als König mit der Dornenkrone ein Mimos ist, den sich die mimenfrohe römische Soldateska mit dem Herrn zu spielen erlaubt". So daß wir allerdings kaum mehr zu entwirren imstand sein werden, was in diesen letzten drei oder vier Kapiteln der Frohbotschaft mimisch spielerische Darbietung und was ungespielter fürchterlicher Ernst gewesen sein mag: ob Jesus schon in eigener Person der unfreiwillige Hauptdarsteller eines solchen Mimos war, oder ob die mimische und mimetische Ausschmückung seines Todes als späterer und legendarischer Zusatz der evangelischen Berichte aufgefaßt werden darf und soll.

Wie dem im übrigen sei, sicherlich wird uns auch diese Ungewißheit nicht davon abhalten, Jesu Tod so oder so als die einzig mögliche Lösung zu betrachten, die den nicht vermiedenen Widerstreit zwischen weltloser Seele und seelenloser Welt schlichtet. Und wenn gerade die evangelische Seele von ihren eigenen Voraussetzungen aus die Katastrophe zunächst nicht als innerlich bedingte Notwendigkeit anerkennen wollte, weil sie sich die letzte Entscheidung eben zu ihren Gunsten und nicht zu ihren Ungunsten fallend ausgedacht hatte, — am Ende ist es ihr doch gegeben, die scheinbar nur äußerliche, scheinbar nur zufällige, scheinbar nur gewaltsame Schickung zur Würde klar empfundener Notwendigkeit emporzusteigern und schließlich mit Tapfer-

keit das zu bejahen, was ihr eigenes Wesen und Weben je und je aufs feindlichste durchkreuzt. Es ist ihr gegeben, sage ich, bis zum letzten Hauch sich selber gemäß zu bleiben und auch den Tod nur mehr wie ein beinah' unerhebliches Zugeständnis an die eisige Seelenstarre des Weltlebens still und schlicht auf sich zu nehmen. So geht der Christ dahin in einer kaum verhehlten Verwundernis über die tiefe Zusammenhanglosigkeit des Menschendaseins mit den ehrwürdigen Geheimnissen der Seele, und wenn er nach der Erzählung des Markus zuletzt in schrecklicher Bedrängnis die Elohim an seinem Kreuze angerufen hat, dürfen wir uns wohl diesen Aufschrei, den wir nicht überhören, nein, nicht überhören werden! gleichsam als den Ausdruck und als die Verlautbarung dieser ungemessenen Verwunderung zurecht legen. Das vollendete Gegenstück zu einer eleusinischen Tragödie, darinnen die Seele ihre weltliche Befleckung mit dem Tode sühnt; das vollendete Gegenstück zu einem gnostischen und paulinischen Mysterium, worinnen der Gott den Gott opfert, um die an ihn verschuldete Welt loszukaufen, — bleibt dieser Tod des synoptischen Herrn doch Tragödie, doch Mysterium, in einem bis dahin nicht zu erfahrenden Maße eindrucksvoll und vielbesagend. Hat sich doch erst mit diesem höchst standhaft erlittenen Tod ihres ersten Kündigers das Reich der Seele, Königreich der Himmel seine dauernde Vergegenwärtigung in dem so wenig empfänglichen Gedächtnis der ‚Welt' ein für alle mal siegreich erkämpft . . .

DRITTE BETRACHTUNG

DER HEILS-DREIWEG DER CHRISTENHEIT

DER WEG DER ERKENNTNIS

Des Paulus vorzüglichste Absichten waren darauf gerichtet, eine Gemeinschaft der Liebe und des Geistes zu stiften auf den Namen des synoptischen Herrn Jesus Christus. Bis dahin war jede geschichtliche Gemeinschaft, soweit wir urteilen können, in irgendeiner Hinsicht ‚Volk' gewesen, das ist eine geheimnisvolle Verbundenheit vieler etwa auf Grund desselben Blutes, derselben Sprache, desselben Schicksals, derselben Herrschaft, derselben Landesgrenzen, derselben Seelenlage. Von dieser herkömmlichen Art der Vergesellschaftung weicht die paulinische nun vom Anbeginn aufs bestimmteste ab. Sie weicht ab und kann abweichen, vermutlich keiner anderen Ursache wegen, als weil sich der starrsinnige Jude in eigener Person schon abseit natürlicher Zusammengehörigkeit mit seinem Volk befindet und dieser Art das spätere Geschick zerstreuter Judenheit symbolisch in sich vorwegnimmt. Zwar sucht auch er zuvörderst die neue Gemeinschaft innerhalb seiner Volksgenossen zu begründen. Aber die Beschaffenheit seiner Verkündigung macht ihn just den Leuten seines Blutes so nachhaltig verhaßt, daß die auf den Namen des gekreuzigten Gottsohnes verschworenen Brüder volkhafter Zugehörigkeit entbehren müssen und in der Folge bald auch entbehren lernen. Ein Jude mit allen Eigenschaften seiner Rasse versteht sich zur Preisgabe der Auserwähltheit des Volkes Gottes, — unter dem Zwang dieses Umstandes wird Paulus zum eigentlichen Stifter der ‚Kirche', zum Stifter einer im Gottesbekenntnis und in der Himmelshoffnung, nicht aber in der Herkunft, Sprache, Anlage und Wachstumrichtung geeinigten Genossenschaft. Zum ersten mal, falls man nicht bereits bedingungweis das Weltreich Roms hierher rechnen will, entsteht also jetzt eine religiöse Lebensgemeinschaft

über den Völkern, ein kosmopolitischer Bund volkheitlich zersprengter Einzelpersönlichkeiten oder von Gruppen und Grüppchen solcher, als da sind Juden, Syrer, Kilikier, Ägypter, Numidier, Äthiopen, Griechen, Makedonen, Römer oder was noch sonst.

Daß dem tarsischen Juden aber diese grundlegende Vereinigung über den Völkern gelungen ist, entscheidet gleichzeitig noch über mehreres: vor allem auch über den Charakter des Christentums selber. Bis hierher durften wir rückwärts blickend im Zweifel bleiben, ob wir unter Christentum in erster Linie den Mythos vom Mittler- und Erlösergott zu verstehen hätten, der Jesum den Nazoräer zum göttlichen Du der frommen Verehrung erhoben hat, — oder ob wir nicht im Gegenteil eine Religion der Seele darunter verstehen sollten, wie sie der synoptische Jesus als selbstherrliches religiöses Ich ohne jede auffälligere Theologie und Metaphysik einfach geübt und in engen Grenzen verbreitet zu haben scheint. Mit der paulinischen Stiftung der Kirche ist dieser Zweifel ein für alle mal gegenstandlos geworden. Denn eine kosmopolitische Gemeinschaft vieler Einzelner kann offenbar bei weitem leichter auf ein allgemein mitteilbares Bekenntnis des und des Gottes verpflichtet werden anstatt auf eine wortlose, formlose, bildlose Betätigung gottinniger Kräfte des Herzens und des Geistes. Die Kirche versammelt nicht die um sich, von denen der Evangelist Johannes sagt, daß sie die Wahrheit tun, sondern die, von denen zu sagen ist, daß sie die Wahrheit bekennen. Was Jesus lebt und wie er auftritt, bleibt ewiglich Sache des Wandels und wirkt dementsprechend nur auf einen wenig zahlreichen Kreis seelisch Nächstverwandter gesellschaftbildend: und wahrscheinlich sogar dieses nur eben solange als er selber, der heilig und liebevoll Wandelnde, in der Mitte dieses Kreises als lebenspendendes Beispiel beharrt,

indes die große, grobe Masse hier platterdings nichts der Verwundernis, der Begeisterung, des Aufschwunges würdig findet. Ihr stark ausgebildetes Bedürfnis nach Symbolen und Allegorien geht leer aus, dieweil Sinne und Sinn nicht eigentlich beschäftigt, Wundersucht und Neubegier nicht eigentlich ersättigt werden. Ein Himmelreich, im Ernst verzichtend auf alle äußerlichen Gebärden, ist stets nur das Himmelreich der erlesen Wenigsten gewesen. Die stumpfe Menge hingegen heischt die gefühlerregenden Antriebe, die rauscherzeugenden Reizmittel, um sich gesteigert in ihrem unbedeutenden Dasein zu finden, und sie ist nur dann wirklich befriedigt, wenn ihr jene Gebärde mit möglichster Eindringlichkeit, mit Übertriebenheit, ja mit Possenreißerei vorgespielt, vorgespielert wird. Die Religion der Seele, dies keusche und weltverklärende Verhalten einer ganz in sich gesammelten und geeinten Menschlichkeit erweist sich nicht als gemeinschaftstiftend. Wo daher der religiöse Genius vor allen Dingen die Gemeinschaft, den Verband, die Kirche anstrebt, wird ihm schon sein Instinkt für Wirkung und Erfolg gebieten, die Menge eher mit einem neuen oder für neu erlebten Mythos zu beglücken, statt nur mit einem neuen Wandel, der den Bedürfnissen der weitaus Meisten leider durchaus nicht dienlich ist. Der Wandel stellt höchstens die religiöse Lebensform der Persönlichkeit dar, niemals die religiöse Lebensform der Gemeinschaft, und es verrät schon aus diesem Grunde wenig Verständnis für geschichtliches Ereignen, wenn man die Kirche immer wieder mit dem Vorwurf treffen zu können wähnt, daß sie die reine Verkündigung Jesu, zuletzt in einer reinen Lebensführung gipfelnd, boshaft ihren Anhängern vorenthalten, vielleicht sogar verekelt habe. Demgegenüber muß man sich Klarheit verschaffen, daß für die apostolische Stiftung, die wir Kirche nennen, eine evangelische Lebensführung um so weniger

in Frage steht, als eine solche Führung nie Sache einer Gesellschaft sein kann, deren Ehrgeiz auf die wirkliche Erdumspannung der *οἰκουμένη γῆ* dauernd gerichtet bleibt. Der weltgeschichtliche Sieg des Christentums war nur als Sieg der Kirche möglich; der weltgeschichtliche Sieg der Kirche aber war nur möglich auf Grund eines allgemein mitteilbaren, deutlichen, darstellungfähigen Gotteswesens. Das ist die bittere Notwendigkeit für sämtliche Religionen, daß sie immer nur als Kirchen gesellschaftliche Körperhaftigkeit von Dauer zu gewinnen vermögen, weil nur die Kirchen das unmitteilbare religiöse Verhalten der Einzelnen in das mitteilbare Verhalten ganzer Gemeinden umsetzen und Ritus, Kultus, Dogma als gesellschaftliche Ordnungen hervorbringen, befestigen, überwachen. Mit dieser nämlichen Notwendigkeit hängt es dann abermals eng zusammen, wenn der unsäglichste und verstandesfremdeste Glaube immer wieder von werdenden Kirchen zu einem mehr oder minder beweisbaren Wissen verarbeitet erscheint; wenn innerlichste und zarteste Erlebnisse der Einzelseele immer wieder zum rohen Bekenntnis aller veräußerlicht werden müssen. Es ist darum ganz überflüssig, dem Gedanken weiter nachzugehen, was etwa aus dem geschichtlichen Christentum geworden wäre, falls etwa Paulus nicht den Erlösertod des Mittlers zu seinem A und O erhoben hätte und falls tatsächlich Jesus der Stifter der Kirche geworden wäre, — obschon auch vielleicht hierüber das sonderbare Treiben der jerusalemitischen Urgemeinde einen beherzigenswerten Wink und Fingerzeig geben dürfte! Ein geschichtliches Christentum, eine geschichtliche Kirche ist eben ohne die paulinische Botschaft nicht einmal denkbar: so sehr entscheidet hier der Wille zu religiöser Ausbreitung und Vergemeinschaftung über den Völkern schon von sich aus über alle Maßnahmen und Mittel zu seiner Verwirk-

lichung. Und dieser Mittel erfolgverheißendstes ist nach Lage der Sache unstreitig das Bekenntnis, nicht der Wandel; die Glaubensvorstellung, nicht die Lebensführung; der Mythos, nicht das Ethos; das Dogma, nicht die Metanoia...

Rasch genug in der Tat ist dann innerhalb der ersten beiden Jahrhunderte unserer Zeitrechnung der paulinische Mythos zum kirchlichen Dogma ausgereift. Unter den Einflüssen gnostischer und neuplatonischer Lehren erweitert sich das Bekenntnis zum Mittlergott, der ja seinerseit vernünftigerweise einen zu vermittelnden Vater- und Himmelsgott voraussetzt, zu der apostolischen Glaubensformel, wie sie einheitlich die Person des Jahve Hypsistos, des Jesus Christus und des Pneuma Hagion umschließt. Das bevorzugte Evangelium der Kirche endigt schon mit der Aufforderung des Herrn an die Elf zur Taufe im Namen des dreieinigen Gottes, wobei der heilige Geist wahrscheinlich in der Auslegung des Evangeliums nach Johannes zu nehmen ist, nämlich gleichsam als der Mittler des Mittlers, der darum benötigt wird, weil der zur Herrlichkeit des Vaters eingegangene Sohn seiner hiesigen Gemeinde ja nunmehr ebenso entrückt bleibt wie der Vater selber, ehe der Sohn oder das Wort zwischen ihn und die Welt getreten war. Eine endgültige Verwaisung des Mittleramtes muß daher nach Möglichkeit vermieden werden, und sicherlich ist es mit aus dieser Einsicht heraus geschehen, daß die entstehende Kirche ihre äußersten Anstrengungen darauf richtete, im Papsttum eine geschichtlich nie abreißende Reihe von Stellvertretern jenes ersten und echten Mittlers als hohepriesterliche Beamtung einzusetzen. Durch welche Maßregeln der Gewalt, der Hinterlist, des Betrugs, der Fälschung sich der Bischof von Rom auch immer zum römischen Papst emporgeschwungen, emporgeschwindelt haben mochte, — er hätte schwerlich den bezwingenden Erfolg für sich gehabt, wenn

nicht ein berechtigtes religiöses Bedürfnis den bloßen Machtanspruch unterstützt hätte. Dieses Bedürfnis hieß aber Erblichkeit der mittlerischen Würde und Übertragbarkeit derselben von ihrem einmaligen geschichtlichen Träger auf die Gesamtheit der Nachfolger. Die apostolische Religiosität, auf die Erscheinung und Fleischwerdung des Mittlers gegründet, konnte des apostolischen Mittlers einfach nicht entbehren, und um sich seiner Stätigkeit zuverlässig zu versichern, blieb ihr nur eins: aus der Leistung der Person ein Amt zu machen. Erst wenn sich der Gesalbte als Mittelswesen ununterbrochen zu betätigen vermochte, war die Kirche auf ihre lebensfähigste Form gebracht. Und zwar ist die tiefe Folgerichtigkeit in ihrer Entstehung und Ausgestaltung desto mehr zu bewundern, als die gewordene Kirche ja kaum in einem Zuge den eigenen Anfängen in der paulinischen Gemeinde ähnelt: trotzdem aber rechtzeitig noch erraten hat, daß die auf den Mittler berufenen Bruderschaften des Paulus dauernd nicht würden bestehen können, so ihnen der Mittler nicht von Tag zu Tag neu vermittelt würde. In dieser Überzeugung schuf sie die beharrliche Gegenwart einer mit überpersönlicher Sachlichkeit waltenden Beamtung, für welche die Geschichte als einzig benützbares Modell die ohnehin religiös schon stark ausgezeichnete Würde des römischen Staatsoberhauptes und Erzpriesters gleichsam in gefälliger Bereitschaft hielt . . .

Nicht die liebenswerte, jedoch allzu persönliche Frömmigkeit des synoptischen Jesus, wohl aber die paulinische Verkündigung des Mittlergottes wächst sich mithin zum bedeutsamsten gesellschaftlichen Gefüge Europas, zur mittelalterlichen Kirche aus, die ihre Anhänger nunmehr mit Strenge auf den dreieinigen Gott-Schöpfer, Gott-Erlöser, Gott-Geist verpflichtet. Bald wird die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Kirche von der Annahme oder Ab-

lehnung dieses theologischen Grundbegriffes abhängig gemacht. Wer ihn annimmt, braucht zwar darum noch kein einwandfreies Mitglied der Christenheit zu sein, — wer ihm aber widerspricht, gilt erwiesenermaßen für einen Ketzer. Darin liegt, täuschen wir uns nicht, eine unbestreitbare Intellektualisierung des neuen Glaubens, wofern über den religiösen Wert des Einzelnen nicht sein Erlebnis, sondern sein Bekenntnis entscheidet, eine Intellektualisierung, die bald unheimlich verschärft erscheint durch eine in den nächsten Jahrhunderten stärker und stärker zur Herausarbeitung gelangende Fassung des Gottesbegriffes. Im Anschluß nämlich an paulinische und synoptische, insonderheit aber an johanneische Überlieferungen wird die dreigeeinte Gottesfülle als ‚Wahrheit' bezeichnet und damit dem Intellektualismus der Hellenisten ein anderes, folgenwichtiges Zugeständnis eingeräumt. Ich sage, ein folgenwichtiges Zugeständnis dem hellenistischen Intellektualismus, weil es bei jeder Gelegenheit hervorgehoben und unterstrichen zu werden verdient, daß ohne diesen geschichtlichen Zusammenschluß des Christentums mit dem Intellektualismus der Griechen und Griechen-Erben, (dem wir bekanntlich zu einer hochgesegneten Zeit schier unbeschränkter Freiheit des Geistes nichts geringeres als die Erfindung der abendländischen Wissenschaft verdanken) — daß also ohne diesen Zusammenschluß die Religionen Europas mitsamt dem werdenden Christentum nur letzte Ausläufer und schwächere Randgebilde religiöser Wirbel, religiöser Zyklone und Antizyklone in den westasiatischen, ja mittelasiatischen und südasiatischen Kerngebieten geblieben wären. Oder mit weniger Verbrämung und Umschweif gesprochen: daß ohne dieses wundervolle Treibmittel aus hellenischen und hellenistischen Vergangenheiten das Christentum als ein zäher, speckiger, unverdaulicher Teig voll superstitiöser, exorzi-

stischer, mantischer, astrologischer, daimonologischer, okkulter, hysterischer, sakramentalischer Abgeschmacktheiten gleichsam im Backofen sitzen geblieben wäre . . ., wohingegen Augustinus glücklich genug ist, mit seiner Formel ‚Gott ist die Wahrheit und die Wahrheit ist Gott' einen Rest vornehmster Intellektualität der griechisch sprechenden und daher immer noch griechisch denkenden Menschheit in einen handlichen Ausdruck zu bannen und auf diese Weise aus der Gantmasse des allzu verschuldeten, rechtmäßig gepfändeten Heidentums vielleicht das beste zu retten . . .

Was aber ist Gott in Gestalt dieser Wahrheit? Oder noch grundsätzlicher und verfänglicher gefragt: was ist Die Wahrheit?

Die geschichtliche Antwort, die einzige, die hierauf überhaupt möglich ist — die erkenntnismäßige dürfte unmöglich sein! — rührt gleichfalls von Augustinus her und lautet einfach genug. Wahrheit ist nach Augustinus' Lehre die Übereinstimmung oder die Ähnlichkeit mit dem sogenannten ‚Prinzip', wobei der Ausdruck Prinzip offenbar auf eine doppelte Weise zu verstehen ist. Nämlich einmal als das gegenständlich Wirkliche im Vergleich zum Vernunfturteil oder zur Vernunftaussage, die wir für wahr erachten. Dann zum anderen als die Vernunft an und für sich, will heißen die Vernunft Gottes im Vergleich zu dem von ihr hervorgebildeten gegenständlich Wirklichen. So daß wir eigentlich zweierlei Wahrheit wohl unterscheiden müssen: Wahrheit in der Mehrzahl als die Vielheit aller wahren Einzelurteile, wie sie in den sinnesempfindlichen Gegebenheiten des Bewußtseins ihr ‚Prinzip' haben, in Bezug auf welches sie jeweils von uns ‚wahr' genannt werden; Wahrheit in der Einzahl als Die Wahrheit, wie sie zuletzt der ewige Ort, der Ur-Sprung, die Ur-Sache (oder eben das *principium*)

aller Einzeldinge und Einzelwirklichkeiten in Gott ist und derart die auf diese letzteren zu beziehenden Aussagen der Vernunft ihrerseit als ‚wahre' ermöglicht. So sind unsere Urteile über die Dinge wahr, weil sie ihre Prinzipien in den Dingen haben oder weil sie den Dingen ähnlich sind, — ähnlich sind, wie eben vernünftig Gedachtes wirklich Seiendem ähnlich zu sein vermag. So sind die Dinge als solche selber wahr, weil sie ihr Prinzip in Gott haben und diesem Prinzip ähnlich sind, — ähnlich sind, wie eben wirklich Seiendes göttlich Gedachtem ähnlich zu sein vermag. In Ansehung der wahren Urteile sind wir demnach befugt, von Wahrheiten zu reden; in Ansehung der wahren Dinge dagegen werden wir auf das Eine Wahr-Sein Gott verwiesen, der aller besonderen Dinge Ur- und Musterbilder seinem einzigen Wesen entsprechend verfertigt und erschafft. Als wertbestimmte Eigenschaft von Denkverknüpfungen gibt es der Wahrheiten soviele als es Denkverknüpfungen gibt; als wertbestimmendes Wesen aller in Denkverknüpfungen aufeinander bezogenen Dinge gibt es der Wahrheiten nur eine einzige, wie es nur Einen Gott und Ein Wesen gibt. Kein Zweifel, daß die Wahrheiten nur Beziehungen des Denkens sind, die schwebend zwischen den Begriffen und ihren wirklichen Entsprechungen als ‚Ähnlichkeit' bejaht oder verneint werden. Aber imgleichen kein Zweifel, daß Die Wahrheit ein Wahr-Sein ist, welches unmittelbar für alle Wirklichkeiten und mittelbar für alle Aussagen über Wirklichkeiten die Voraussetzung liefert, indem es die Ur- und Musterbilder alles Wirklichen erdenkt und setzt und wahre Beziehungen damit überhaupt erst zur Möglichkeit macht. Ungefähr auf diese Weise mag es zu verstehen sein, wenn Anselmus von Canterbury sagt, die Wahrheit verhalte sich zu den wahren Dingen, wie sich die Zeit verhalte zu den zeitlichen Dingen. Denn nur wofern Die

Wahrheit ist, gibt es wahre Dinge und späterhin auch wahre Urteile, — nur wofern Die Wahrheit als Gott die Dinge vordenkt und diesem seinen Vordenken ähnlich herausstellt, kann es dem Menschenverstand gelingen, abermals in Ähnlichkeiten mit den Dingen Gott gleichsam nachzudenken.

Wie sich die mittelalterliche Theologie des näheren die Eine Wahrheit Gottes in zahllose Bilder und Bildesbilder zerstückt vorzustellen versucht, vergleichbar „einem Antlitz, von welchem viele Ähnlichkeiten in vielen Spiegeln hervorgehen" und in der Tat auch ihm verglichen; wie vollends diese theologische Annahme dann zu identitätphilosophischen Entwürfen verwegensten eleatischen Stiles anreizen und verleiten mußte: dies vermag ich und brauche ich nicht darzulegen. Genug, daß diese im Neuplatonismus sehr deutlich angelegte Auffassung Gottes unweigerlich dahin führt, den Kampf um den rechten Glauben in wachsendem Maße zu einem Kampf um das rechte Wissen zu entstellen. Das geschichtliche Christentum aber, von Haus aus die stürmischst sieghafte Gegenbewegung gegen den Intellektualismus hellenisierter Völker, vermag nach dieser Wendung nicht einmal mehr den Schein einer solchen Gegenbewegung schicklich zu wahren. Selbst bis ins Lebensmark hinein intellektualisiert, kann der paulinische Mythos in seiner scholastischen Aufmachung unmöglich noch seine urtümlich griechenfeindliche, ja vernunftfeindliche Absicht zum reinen Austrag bringen. Von dem Augenblick an, da Gott nach den Sätzen der Kirchenlehre die Wahrheit ist und sonach Heil und Wahrheit in dem grundlegenden Begriff der Heils-Wahrheit zusammenfließen, von diesem Wendepunkt an besteht zwischen der christlichen Wahrheit und der griechischen Weisheit keine ernsthafte Feindschaft mehr. Die Kirche, zeitweilig drauf und dran, selbst

die Bücher des Aristoteles auf ihre schwarze Liste zu setzen, entdeckt eines Tages gerade in der Person des Stagiriten ihren maßgeblichen Denker, Den Philosophen oder *philosophum* schlechtweg. Keine Rede mehr davon, daß der Christenglaube etwa der geschichtliche Ersatz sein wolle für Weisheit und Wissenschaft des Altertums. Nicht zu verdrängen, nicht zu ersetzen, sondern zu vollenden trachtet das werdende Dogma das wissenschaftliche Weltbild der späteren Antike, oder vorsichtiger ausgedrückt: wenigstens das Weltbild, welches auf Grund teils lückenhafter, teils verfälschender, teils mißverständlicher Überlieferungen für echt erachtet ward. Der Gott der Wahrheit fordert trotz seiner in den heiligen Schriften niedergelegten Offenbarung von allen denen, die ihn wirklich ergründen wollen, die unbedingt sichere Handhabung der szientifischen Mittel antiker Logik und Logistik, wie sie etwa vor der Blüte der alexandrinischen Empirie zur Anwendung gelangt war. Noch einmal läuft der schmale steile Weg zum Heil dem schmalen, steilen Weg zur Erkenntnis gleich; noch einmal bedarf der Fromme und Gottheischende aller Anstrengungen seiner geschulten (um nicht zu sagen seiner gedrillten) Vernunft, um sich seinem religiösen Ziele anzunähern. Als bloßer Gegenstand des Glaubens bleibt Gott allzu unerreichbar in der Ferne; als Gegenstand des Wissens zeigt er sich menschlicher Auffassung wenigstens bis zu einem gewissen Grad zugänglich. Die Philosophie in ihren theologischen Disziplinen, vorzüglich aber die Philosophie des Aristoteles hilft die Schranken der Gotteserfahrung in geeigneter Weise erweitern und das theologische Ergebnis ist denn wahrhaftig auch ein verblüffendes. Der durchaus anthropomorphe, durchaus anthropopathe Schöpfergott des jüdischen Tetragrammaton verwächst mit dem pneumatisch-gnostischen Wort des Johannes-Evangeliums, verwächst mit

der augustinischen Wahrheit, verwächst mit der peripatetischen Entelechie und *νόησις νοήσεως*! Ein buntgesprenkeltes vielschillerndes Fabeltier von Gott wird von diesen Intellektualisten der neuen Zeit zusammengeträumt: ein Kentaur, ein Hippogryph, ein Tragelaphos, ein Minotauros, eine Chimaira! Und diese Chimaira, ein Dritteil brüllender Löwe, will heißen alttestamentarischer Jahve; ein Dritteil fliegender Drache, will heißen hellenisch-gnostischer Logos; ein Dritteil stallzahme Ziege, will heißen Lieber Gott in den sämtlichen kindischkindlichen Betätigungen weltschulmeisterlicher Vorsicht und Erziehungkunst, — diese Chimaira lebt, dauert und überdauert die Jahrtausende bis auf diesen Tag: höchstens auf der gesellschaftlichen Leiter ihrer Bekenner im Lauf der Zeiten um ein paar Sprossen herabgerutscht und aus den erleuchteten Köpfen immerhin geistreicher Scholastiker langsam aber sicher niedergeglitten in die minder hellen Gehirndunkelkammern und -rumpelkammern der ‚einfachen Leute' aller Stände und Klassen ...

Indes bezeichnet gerade der Name des Aristoteles, der in diesem Zusammenhang früher oder später fallen mußte, eine schier unermeßliche Verschwierigung der Lage dieses eben entstehenden christlichen Intellektualismus. Durch einen Zufall nämlich, fast möchte man sagen durch Ansteckung oder Übertragung, nimmt die Kirche einen Gärstoff in sich auf, der sie bald schon aufs schärfste durchsäuert. Eine weltgeschichtliche Paradoxie ohnegleichen will es, daß den Theologen der neuen Zeit das eine und das andere Stück der aristotelischen Schriften zur Logik in die Finger fällt: Über die Aussagen (Kategorien) und Über die Auslegung (Hermeneutik) zuerst, erläutert von Porphyrios und von Boetius. Das ist ungefähr, wie wenn ein Knabe bei der Musterung seiner Hausmärchen und Seeräubergeschichten und Heldensagen plötzlich auf ein Lehr-

buch der Infinitesimalrechnung stieße. Ist er nur ein Dutzendmensch, so wirft er die Scharteke unbedenklich in die Ecke und bleibt gerettet. Ist er hingegen frühzeitig geweckt, wissensdurstig, neugierig, ahnungreich und von mancherlei erwachsenen Ehrgeizen heimgesucht, dann wird er den wunderlichen Runen irgendein Verständnis abzuringen trachten oder ihnen nötigenfalls ein Verständnis unterstellen, — und um seine geistige Jugend wär' es auch dann geschehen, wenn er ein mathematisches Ingenium sein sollte. Mochte es in unserem Fall immerhin noch hingehen, daß das Büchlein von den Aussagen dem westlichen Abendland durch die Araber kundgetan wurde. Eine um so größere Verwirrung mußte das andere, an Umfang sehr kleine, an Gehalt teilweis sehr dunkle und unter allen Umständen endlos wortklauberische Schriftchen in den Köpfen irischer, französischer, italienischer, deutscher Mönche anrichten. Vorausgesetzt, für diese Mönche träfe der zweite und ungünstigere Fall zu und sie versuchten altklug ihre unselbständigen und ungeübten Fähigkeiten an den wissenschaftlichen Aufgaben männlich reifer Lebensalter.

Von den aristotelischen ‚Kategorien' und dem dazu verfaßten Kommentar des Porphyrios sind es, soviel ich sehe, zwei Gedanken, welche für die mittelalterliche Theologie wichtig, ja ausschlaggebend geworden sind. Der erste betrifft die geläufige Unterscheidung der peripatetischen Philosophie in Dinge erster und in Dinge zweiter Ordnung oder in sogenannte Einzelwesen und in sogenannte Arten-Gattungen. Diese Unterscheidung war für die Logik des Aristoteles besonders wichtig, weil vornehmlich auf ihr die grundsätzliche Auflösung des Problems vom gegenseitigen ‚Enthalten-Sein' beruht. Denn wenn es einerseit kaum eine Schwierigkeit darbietet, jedes Einzelwesen in seiner Art und jede Art in ihrer Gattung enthalten zu denken, so hat man

andererseit eine nicht ganz so leicht verständliche Umkehrung dieses Tatbestandes insofern zu erwägen, als nach unserem Urteil herkömmlich auch die Art schon im Einzelding, die Gattung in der Art enthalten oder sonstwie mit ihr verhaftet zu sein scheint: nämlich immer dort, wo von einem einzelnen Gegenstand oder von einem einzelnen Lebewesen Aussagen gemacht werden, welche Merkmale der Art oder der Gattung betreffen. Von diesem allenthalben geübten Verfahren her gesehen müssen die Merkmale der Art und der Gattung doch wohl auf die eine oder andere Weise in den Einzelwesen gleichsam drin stecken oder mit den Einzelwesen verwachsen sein, ansonst sie ja unmöglich kraft unseres vernünftigen Urteils von ihm auszusagen wären. Welches nun freilich dieses Verhältnis ausgesagter Artmerkmale und Gattungeigenschaften zu ihrem jeweiligen Einzelträger des näheren sei, dies ist und bleibt unenträtselt, vielleicht sogar unenträtselbar. Wir bedienen uns zwar in fortgesetzter Tat solcher Allgemeinbegriffe, solcher Universalia, um einzeln Beobachtetes, einzeln Daseiendes von anderem gedanklich abzugrenzen, zu kennzeichnen, zu beschreiben, zu begreifen. Weil jedoch genau genommen immer nur das einzelne Ding, immer das einzelne Lebewesen und nicht die Art oder die Gattung wirklich ist, bleibt die Frage offen, welche Wirklichkeit oder welches Dasein unsern Art- und Gattungvorstellungen tatsächlich zukommen möchte? So erwähne ich des Namens Sokrates und glaube dazu zu wissen, in welchem Sinn die solchergestalt benamste Persönlichkeit eine geschichtliche Realität für sich beanspruchen dürfe und wo er etwa im Zusammenhang der zeitlichen Erscheinungen seine Stelle hatte. Werde ich aber nunmehr unterrichtet, das Einzelwesen Sokrates sei (naturwissenschaftlich gesprochen) nach seinem Stamm ein Wirbeltier, nach seiner Klasse ein Säugetier, nach seiner Ordnung ein Herrentier,

nach seiner Unterordnung ein Mensch, nach seiner Rasse ein Indogermane, nach seinem Volk ein Grieche und Athener, so suche ich im Umkreis meiner innerlichen Erfahrung vergeblich nach wahrnehmbar zu machenden Gegebenheiten wie Wirbeltier, Säugetier, Herrentier, Mensch, Indogermane, Grieche, Athener, sondern stoße stets wieder auf die einzelne Erscheinung Sokrates oder auf eine ihm ähnliche.

Sicherlich ist dies eine Schwierigkeit, die von Zeit zu Zeit immer wieder neue Auflösungen dringlich machen wird, und ich brauche heute des Begriffes ‚Volk' hier nur zu erwähnen, um ein zeitgemäßes Beispiel bei der Hand zu haben, wo das Problem des *universale* in seiner unänderlichen Bedeutsamkeit voll empfunden werden kann. Wer heute seine Stellung als persönliche Einzelnheit und Eigenheit zu einem gattunghaften Ganzen, wie es der Inbegriff des Volkes kennzeichnen möchte, weder logisch noch praktisch ins Reine zu bringen vermag, der wird sich darüber klar werden müssen, daß seine logische und praktische Verlegenheit durchaus auf der Linie der aristotelisch-porphyrischen Grundfrage nach dem aufweisbaren Dasein des Allgemeinen gelegen ist und darum auch bei weiterem Verfolg zu einer der grundsätzlichen Entscheidungen führen wird, die in der Philosophie und Theologie des Mittelalters angebahnt worden sind. Auf ziemlich dieselbe Weise, wie uns heuer das Problem des Universale unerwartet genug am Problem des Volkes gegenwärtig, ja brennend geworden ist, ist es um die Wende des ersten Jahrtausends für das eben in Bildung begriffene Europa der jungen Christenheit brennend geworden an dem Problem der Gottesfülle oder Dreifaltigkeit. Denn hier wird doch auch unverkennbar etwas wie eine ‚Art' oder ‚Gattung' des Göttlichen ausgesagt, als welches irgendwie in den drei Personen des Vaters, des Sohnes, des Geistes ‚enthalten' zu sein scheint, aber freilich wiederum

völlig anders enthalten wie etwa die Gattung Mensch in ihren einzelnen Vertretern. Bemerkt doch ein großer Scholastiker bei Gelegenheit der Erörterung eben dieser Frage, daß zwar Sokrates, Platon, Cicero zusammen drei Menschen, daß aber keineswegs Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Geist auch drei Götter ausmachten, trotzdem wiederum von jedem dieser dreien durchaus gelte, daß er Gott sei und Gott genannt werden dürfe. Schwierigkeiten über Schwierigkeiten, die keineswegs bloß an den Haaren herbeigezogen sind und im großen und ganzen zu den drei damals für erschöpfend genommenen Möglichkeiten des Denkens überhaupt führen: ob nämlich das allgemein Gottheitliche oder das Wesen ein nachweisliches Dasein, eine *realitas* neben und außer den einzelnen Personen zu beanspruchen habe; oder ob unter ihm zuletzt doch nur eine zu nichts verpflichtende sprachliche Übereinkunft, ein bloßes Laut- und Hauchgebilde oder *nomen* zu verstehen sei, welchem in Wirklichkeit nichts anderes zuzuordnen wäre als eben die Dreiheit der Personen; oder ob gewisse Merkmale, gewisse Eigenschaften, gewisse Bestimmtheiten, zwar an sich nur je mit jedem Einzeldasein in der Dreifaltigkeit wirklich verhaftet, doch wegen einer nicht abzuleugnenden gemeinsamen Grundbeschaffenheit aller Drei wenigstens zu einem zusammenfassenden Vorstellunggebilde, zu einem *conceptus* von mehr als nominalistischer, weniger als realistischer Bedeutsamkeit geistig zusammengesichtet werden müßten. Darüber war ein lebhaft und unduldsam geführter Streit an seinem Platze, und nur der Hochmut der Oberflächlichkeit vollständig entgeistigter Zeiten wird diesen Streit jemals für abgetan erachten können . . .

Ein schulmäßiges und sogar ein schulmeisterliches, folglich dem Leben und seinen tieferen Bewegungen entwandtes Problem der aristotelischen Logik bedingt und bestimmt

hier also unmittelbar eine der Grundrichtungen des geistigen Mittelalters mit ihrem harten Widereinander von realistischen, nominalistischen, konzeptualistischen Überzeugungen. Vor unseren Augen verwesentlicht sich die logische Nebenfrage eines der sechs Stücke des Organon zu einer theologischen, nein, zu einer religiösen Hauptfrage alles Glaubens und alles Wissens; — und auf sehr ähnliche Weise widerfährt einem zweiten Problem desselben Buches genau dieselbe Verwesentlichung, Ausweitung, Versinnigung. Auch dieses Problem berührt wieder das gegenseitige Verhältnis der Begriffe zueinander. Aber jetzt nicht mehr, wofern sie ineinander enthalten oder nicht enthalten wären, sondern wofern sie sich dem erkennenden Bewußtsein als eine Rang- und Stufenfolge von ‚Früherem' und ‚Späterem', in einem Bezug äußerlich wie innerlich geschichteter Über- und Unterordnung darstellen. Dieses dem Leser doch wohl noch von der ersten Betrachtung her erinnerliche ‚Frühere', dieses ‚Proteron' oder in der wortgetreuen lateinischen Wiedergabe ‚Apriori', dessen Geschichte in Europa beinah' die Geschichte der europäischen Philosophie ist, lernen wir bei Aristoteles selber in einem fünffach verwurzelten Wortverstand kennen: erstens als das Frühere der Zeit nach (ich nenne: Mittag-Abend); zweitens als das Frühere der Beschaffenheit nach (ich nenne: Behauptung-Beweis); drittens als das Frühere der Ordnung nach (ich nenne: Erstes-Zweites); viertens als das Frühere dem Wert und Rang nach (ich nenne: Demokratie-Plutokratie); fünftens als das Frühere dem Grund und Ursprung nach (ich nenne: Same-Frucht). Am Leitfaden dieses Früheren und Späteren, wie es sich hier in einer fünffachen Verzwirnung spinnt, reiht der Verstand die Gesamtheit unserer Denkinhalte zur durchgängig bestimmten Ordnung aneinander; bis er zuletzt über ein System stufenförmig angelegter und stufenförmig ausge-

bauter Begrifflichkeiten waltet. Nichts beeindruckt den mittelalterlichen Menschen stärker und nachhaltiger als diese hierarchische Gliederung aller Begriffe, denn hier kommt die Logik des Aristoteles seinem eigenen eingefleischten Gestaltungtrieb, seinem eigenen Gestaltungglück entgegen. Ob früher oder später, vornehmer oder geringer, edler oder gemeiner, werthafter oder wertloser, heiliger oder irdischer, gottnäher oder gottferner: das eben fesselt die Anteilnahme dieser Menschheit leidenschaftlicher als alles andere. Nun tritt aber auch diese neue Frage schon bei Aristoteles gewissermaßen in der Verknüpfung mit der vorigen nach dem Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen auf, derart zwar, daß für ‚früher' seiner Beschaffenheit nach jeweils das Allgemeinere zu gelten habe, obgleich für unsere Erkenntnis das Allgemeine umgekehrt jeweils auch das Spätere zu sein pflegt. Gleichlaufend mit der Stufenfolge des Früheren und Späteren haben wir uns die Stufenfolge des Allgemeineren und Besondereren vorzustellen; wo ein Denkinhalt in irgendeinem Sinn dem anderen als sein Früher vorzuziehen ist, tritt er zugleich auch als der allgemeinere auf. Und umgekehrt, wo wir Begrifflichkeiten von höherer Allgemeinheit, von weiterem Umfang feststellen dürfen, gehen sie denen von geringerer Allgemeinheit und von schmälerem Umfang voran. In die Sprache des mittelalterlichen Realismus übersetzt, — und wir wissen, daß dieser Realismus bis in die ersten Jahrzehnte des vierzehnten Jahrhunderts hinein den Nominalismus innerhalb der kirchlich bestätigten Lehre erfolgreich zu verdrängen vermocht hat, — in die Sprache also der herrschenden Doktrin übersetzt, kann dies nichts anderes heißen, als daß das gradweis Allgemeinere unter allen Umständen nicht nur das gradweis Wirklichere und Wesentlichere, sondern auch eben das gradweis Übergeordnetere, Wertvollere, Ursprungnähere, Entwickeltere,

Wichtigere, Vornehmere, Göttlichere wäre. Gesetzt, Gott selber sei *ens generalissimum* und in dieser Eigenschaft unmittelbar *ens realissimum, ens perfectissimum,* so schichtet sich die Welt von diesem allgemeinsten, wirklichsten, vollkommensten Wesen aus streng hierarchisch in einen Aufbau von stets sich verjüngenden und besondernden Gegenständlichkeiten, die mit wachsenden Abständen vom Urkörper ab Wert, Gehalt, Dauer und Sein verlieren. Verminderte Priorität oder Apriorität heißt hier soviel wie verminderte Dignität und Essentialität, und kraft dieser perspektivischen Erkenntnis ist der Mensch jenes Zeitalters in jedem Augenblick befähigt, seine eigene ‚Stelle' innerhalb eines eindeutig gerichteten, eindeutig aufgerichteten, eindeutig eingerichteten All mit wohltuender Eindeutigkeit gleichsam nach Längen und Breiten und Höhen navigatorisch zu berechnen und festzulegen. Was ein Jeder sei und wohin er im Zusammenhang des Seins gehöre, das ist bedingt von der Mentalität eines jeden, und diese Mentalität nähert sich stets insoweit dem Höchstwert an eigener Allgemeinheit, Wirklichkeit, Ursprünglichkeit, Vollkommenheit, als sie selbst Allgemeines, Wirkliches, Ursprüngliches, Vollkommenes gedanklich zu umspannen weiß. Genau inwieweit die sogenannte *anima intellectiva* eines jeden Einzelnen zur Aufnahme und Verarbeitung genereller Vorstellungen geeignet oder nicht geeignet ist, genau insoweit ist er selber generell: genau soweit reicht seine eigene Priorität und Apriorität im Gesamtstufenbau aller Prioritäten, Aprioritäten. Auf jedem Daseienden ruht unsichtbar ein Abzeichen seiner hierarchischen Zugehörigkeit, seines kosmischen Grades. Zwischen dem Unendlichkeitwert und dem Nullwert an Allgemeinheit und Vorherigkeit und Wesentlichkeit erstreckt sich das endliche Bereich der tellurischen, sublunarischen, sphärischen Geschaffenheiten einschließlich deiner selbst: ein jeg-

liches nach seiner Art, ein jegliches nach seiner Würde, ein jegliches nach seinem Maß.

Vielleicht ist niemals wieder eine trockene und frostige Tatsache, ja ein Tatsächelchen der Logik reicher und herrlicher umlaubt worden von den blühendsten Gebilden der Wunschseele; — so endigt der kahle Schaft einer romanischen Säule in einem Knauf kühngewundener Verschlingungen unendlichen Geblätters, Gestengels und Geblüms! Und nirgends sonst vielleicht gibt das Mittelalter seine überwältigende Selbständigkeit so deutlich zu erkennen wie hier, wo es befangen und stammelnd nur das schülerhafte Pensum eines halbvergessenen Äonen aufzusagen scheint. Schafft und formt es doch aus diesen dürftigen Prioritäten und Aprioritäten des aristotelischen Büchleins nichts geringeres als seinen ganzen physikalisch-religiösen Himmel: im äußersten Gegensatz etwa zu uns Heutigen, die wir trotz einer unübersehbaren Ausdehnung von Beobachtungen und Berechnungen doch nur unter den belanglosen Vervielfältigungen unseres eigenen Gestirns ziellos im Raum und ziellos in der Zeit dahingleiten und -irren: Anfang, Mitte, Ende ebenso schmerzlich missend wie Richtung und Ziel. In jenem Weltgebäude dagegen türmen sich Hierarchien über Hierarchien, in wundervoller Steigerung die unsterblichen Einwohner ihrer Sphären aufwärts bis zum *coelum empyreum* führend, allwo das ewige Licht der Gnade und der Wahrheit den ewigen Ring der Welten feurig umglänzt und umkränzt hält. Denn der Sohn des Mittelalters, in jedem Stück der Erbe der Antike, eignet sich nicht nur auf seine freilich dogmatisch etwas eingeschränkte Weise die Lehre Platons an, daß jeder einzelne Stern als ein säliger Gott, *εὐδαίμων ϑεός*, menschlich zu verehren sei. Vielmehr geht er unter dem Einfluß babylonischer, chaldäischer, pythagoreischer, aristotelischer, gnostischer, neuplatonischer, in-

sonderheit prokleischer Astronomie erheblich über solche Vorstellungen hinaus, indem er das gesamte System der Planeten einbegreiflich Sonne und Mond, einbegreiflich des Fixsternhimmels und Kristallhimmels (anaximeneisch-empedokleischen Gedenkens!) als eine Umlauffolge wahrnimmt, die zwischen Erde und Gott in neun hierarchisch abgegrenzten und an sich starren Sphären des Früheren und Späteren, des Allgemeineren und Besonderen eine Zwischenwelt der Mittlerwesen von verschiedener Würde gleichsam einschiebt. In diesen neun Mittlerhimmeln wird der bewegende Antrieb der Umläufe jeweils zurückgeführt auf die Tätigkeit rangverschiedener Gestirnseelen, neuplatonisch im Unterschied zu den unedlen Seelen der sterblichen Wesen edle Seelen, *animae nobiles,* genannt und in ihrer Tätigkeit von der ersten Ursache des göttlichen Urbewegers vermittels des ‚ersten Verursachten' angestoßen. Und zwar so, daß dieses letzteren Antrieb, bei den Neuplatonikern noch ganz sinnlich als seine Ausgießung, Entströmung oder *emanatio* gedeutet, gewissermaßen sich vom *primum causatum* auf die erste *anima nobilis,* von ihr auf die zweite, von der zweiten auf die dritte, von der dritten auf die vierte, fünfte ... jeweils überfließend fortpflanzt, bis die Ankurbler und Lenker aller Umschwünge von jener ersten Ausgießung so voll gelaufen sind, daß sie selbstbewegend die ihnen zugeteilte Masse Weltstoffs mit sich umtreiben: ohne indessen selbst in eine nähere Verbindung mit diesen Stoffen einzugehen, sondern als getrennte Wesenheiten streng für sich zu bleiben. Nur mit geringfügigen Abänderungen scheinen die Albertus Magnus und Thomas Aquinas diese astronomisch-mythische Grundlegung übernommen zu haben, etwa aus gebotener Vorsicht den heidnisch-verdächtigen Ausdruck Gestirnseele meidend und ihn durch den (vermeintlich) christlicheren des Engels ersetzend, — oder gleichermaßen den Begriff der

Ausgießung gegen den angemessener dünkenden der Erschaffung tauschend, welche Vorsicht übrigens um so mehr am Platz gewesen sein mag, als ja das pariser Konzil die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles verboten hatte und die Kirche in der Folge nicht ganz leicht (besonders durch Albert den Großen) zu bestimmen war, von ihrem Argwohn gegen die antiken Überlieferungen abzustehen. Jedenfalls erhält sich aber trotzdem dieses astrognostische System als solches künftighin, und mit ihm ein Himmel, der eben in seiner hierarchischen Gestalt aufs lebendigste an das religiöse Geschick der Menschenseele geknüpft bleibt. Zum kosmischen Schauplatz des logisch Späteren und Früheren, des logisch Allgemeineren und Besonderteren ausgeweitet, kann sich auf ihm unbehindert die erhebendste und tröstlichste aller Mythen abspielen, die das Christentum von der heidnischen Gotteslehre übernommen hat: in seinen Sphären kann das tellurisch begonnene Werk der Seelenläuterung zur Fortführung und zum Abschluß kommen; über seine Sphären hinaus können die leibesgenesenen *formae separatae* der Säligen und Heiligen und Engel ihren Aufstieg zum Weltlicht und Weltwesen vollenden. Während die trüben Lüfte der sublunarischen Sphäre dauernd von allen Verdammten, Ausgestoßenen, Gefallenen dämonisch fürchterlich bevölkert bleiben, dürfen jenseit der achten Umlaufbahn die Chöre kreisen, die abermals in drei Hierarchien gespalten als Engel, Erzengel, Fürstentümer, als Gewalten, Kräfte, Herrschaften, als Throne, Cherubim, Seraphim näher und näher dem *lumen gloriae* schwebend beharren. Derart gelangt hier die Welt unserer Begriffe und unser Begriff der Welt völlig zur Deckung, ja zur Durchdringung: wie sich die Sphären der Denkinhalte erweitern, mit der Erweiterung verallgemeinern, mit der Verallgemeinerung verwirklichen, mit der Verwirklichung verwesentlichen,

mit der Verwesentlichung entweltlichen, mit der Entweltlichung vergöttlichen, — so verhält es sich genau auch mit den Sphären der Himmelskörper und der sie behausenden Geister. Engere und weitere, tiefere und höhere, erdnähere und erdfernere Ringe von Geschaffenheiten wirbeln im Raum als die Versinnlichungen und Verkörperungen von Begriffen. Gott selber denkt in diesen Hierarchien seinen Kosmos, Gott selber ist Peripatetiker und Neuplatoniker, Logiker und Physiker des Früheren und Späteren, des Allgemeineren und Besonderteren. Die ungeheure Spannung zwischen Individuum und Universale, zwischen Hysteron und Proteron aber, welche das Mittelalter hindurch anhält, ja das Mittelalter geradezu hält, erfährt recht eigentlich im Himmel ihren Ausgleich, wo jeder Engel den Gegensatz von Einzelwesen und von Gattung in sich versöhnt, indem er Genus seiner eigenen und einmaligen Individualität ist und insofern Einzelheit und Allgemeinheit in sich darstellt, — je und je diese ‚individuelle Universalität' oder ‚universale Individualität' in immer neu gestaffelter und gradweis geschichteter Verhältnismäßigkeit in sich sozusagen verstofflichend, bis zuletzt im *ens generalissimum, realissimum, perfectissimum* die zwei Pole schlechterdings in einen Pol zusammenfallen. Und während hier auf unserer armen Erde selbst die gewaltigen Bemühungen eines siebenten Gregors, eine kirchlich suveräne Hierarchie von Heiligen, Priestern, Laien nach dem Muster dieses Himmels zu gründen, schließlich doch nur in einem ähnlichen Kompromiß münden wie die sehr entsprechenden Anstrengungen eines Heinrichs Hohenstaufen (des Sechsten) auf staatlichem Gebiete; während Päpste und Kaiser vergeblich die aristotelische Logik in vollkommene Wirklichkeit umzusetzen sich aufreiben: siehe, da türmt sich der Kosmos selber wie auf die apollinischen Klänge einer göttlichen Leier neun Stockwerk hoch

in den heiligen Aprioritäten und Aposterioritäten Aller Dinge und Aller Seelen! Und fast meine ich, daß es nach den Erfahrungen dieser letzten Jahrhunderte mit uns selber einen Standpunkt geben könne, von welchem aus sich die letztgültige Zertrümmerung dieses mythisch-logisch-physikalischen Himmels durch die kopernikanische Astronomie im Dienst der modernen puritanischen Wissenschaftlichkeit herostratisch ausnimmt, wenn man nämlich in Betracht zieht, was alles hier einer höheren Richtigkeit aufgeopfert worden ist: also, daß die vielmals und heftig (insbesondere auch von Alexander Humboldt in seiner prachtvollen und unalternden Geschichte der Weltanschauung) getadelte Anmerkung des bekannten Herausgebers *(inspector operarum)* der kopernikanischen Schrift, des Mathematikers Andreas Osiander in Nürnberg, obgleich in Ansehung des reformatorischen Charakters dieses geistes- und seelenstarken, ja gelegentlich sogar schwunghaften und dichterischen Erneuerers philolaischer, aristarchischer, seleukidischer Theorien des Kosmos wirklich und ernstlich tadelnswert, dennoch einer gleichsam höheren Berechtigung nicht entbehren möchte, wenn er die ungeheure Umdenkung mit den Worten zu entschuldigen versucht: „*Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, imo ne verisimiles quidem; sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant*". Vielleicht hätte es in der Tat genügen sollen und genügen müssen, die beobachteten Bahnen der himmlischen Körper zuverlässig der Rechnung zu unterwerfen: denn alles andere, Wahrheit und Wahrscheinlichkeit der neuen Anschauung der Welt als Ganzes, stand wirklich auf einem anderen Blatte. Jedenfalls ist eines sicher. Seit dieser ihrer zweiten Austreibung aus dem Paradiese hat die europäische Menschheit gerade jenes kostbarste aller Vermögen so gut wie eingebüßt, welches die Scholastik des dreizehnten Jahr-

hunderts unter den vier oder fünf inneren Sinnen der *anima sensitiva* als die sehr unentbehrliche *vis aestimativa* oder Schätzungkraft aufzuzählen pflegte, die wir uns (in freilich ziemlich freier Auslegung) als das sechshundert Jahre vor Nietzsche beliebte Pathos der Distanz, nämlich als ein hoch entwickeltes Bewußtsein für Ranggleichheit und Rangungleichheit der Welterscheinungen zwischen Himmelsrose und Erdnabelhöhle, zwischen Seraph und Luzifer, zwischen Trinität und Diabolus deuten mögen. Entweder konnte sich damals jene *aestimativa* benannte Kraft der Seele noch unbekümmerter, unverkümmerter betätigen, weil sie sich unter den Hierarchien des Himmels an ihrem bescheideneren oder anspruchvolleren Ort zu Hause wußte, — oder im Gegenteil, die Seele fühlte sich nur unter diesem Himmel heimisch, weil ihre *vis aestimativa* noch nicht umgefälscht und abgetötet war...

Wir kehren indes von dieser zwar abschweifenden, aber keineswegs überflüssigen Darlegung noch einmal, noch nicht zum letzten mal! zu den aristotelischen Schriften zurück, die der mittelalterlichen Theologie früher als das Gesamtwerk des Stagiriten entscheidende Anregungen zugeführt haben. Noch bleibt uns einiges zu sagen über die eben noch erkennbaren Auswirkungen der zweiten Abhandlung aus jenem logischen Kanon, wie sie gleichfalls durch arabische Übersetzung und Auslegung ein Stück der geistigen Bildung jener Tage geworden ist. Des überwiegend wortklauberischen und schulfuchsigen Inhaltes dieser in wichtigen Punkten sogar irrigen Lehre von den rechten und falschen Verneinungen haben wir schon weiter oben gedacht. Aber diesem armsäligen grammatischen Gefasel liegt doch zuletzt ein philosophischer Gedanke zugrund, der sich in der Folgezeit für die Ausgestaltung des mittelterlichen Intellektualismus nicht weniger bestimmend erweist als der Gedanke der Existenz

und Realität der Universalien oder ihres wechselseitigen Verhältnisses von Apriorität und Aposteriorität. Die aristotelische Hermeneutik darf also mit einiger Wahrscheinlichkeit das Verdienst für sich beanspruchen, das unbeholfene und zage Denken des christgläubigen Europa auf die Bedeutung des Vernunftwiderspruches, des Denkgegensatzes hingelenkt zu haben: und dieses ist wahrhaftig weder etwas Geringes noch Verächtliches gewesen. Etliche Fäden der ‚Kategorien' spinnen sich also in der mittelalterlichen Theologie bis zu den Theorien des Realismus, Konzeptualismus, Nominalismus geradlinig fort; etliche andere Fäden tun dasselbe bis zu jener mythisch befruchteten Kosmologie, welche zugleich Physik, Metaphysik, Eschatologie, Soteriologie, Poesie zu sein den außerordentlichen Ehrgeiz hat. Ganz ebenso laufen die Fäden der Hermeneutik bis in diese wirtlichen Regionen des Gottesglaubens oder Gotteswissens. Auch hier erlöst der hochfliegende Genius des Mittelalters einen bloß logistischen Schulbegriff zu einem religiösen Weltbegriff; auch hier zaubert starker Wille den wächsernen Leichnam eines toten Theorems durch Kuß und Umarmung in blühendes Leben zurück. Die Lehre von den Verneinungen, zu innerst und wichtigst die Lehre vom Widerspruch und Gegensatz, verführt das mittelalterliche Denken zu seiner ganz besonderen Methode, die Wahrheit zu ermitteln: denn diese Methode ist keine andere als die dialektische, will heißen die vom Satz zum Wider-Satz fortschreitende Bewegung des Denkens, die schließlich ihre Entscheidung für Satz oder Wider-Satz zu treffen versucht und damit ihr erkenntnismäßiges Ziel erreicht zu haben wähnt. Durften wir unter Bezugnahme auf die ‚Kategorien' des Aristoteles feststellen, daß die Gesinnung des mittelalterlichen Intellektualismus eine vorwiegend realistische und durchgängig hierarchische war, so dürfen wir jetzt ergänzend behaupten, daß diese

Gesinnung obendrein die dialektische Methode vor allen übrigen Methoden des Erkennens bevorzuge und auch insofern ihre Abkunft vom Griechentum keineswegs verleugne. Worin aber diese Methodos wirklich besteht und wie die mittelalterliche Gottesweisheit zu der Überzeugung gelangt ist, mittels des dialektischen Verfahrens die Wahrheit gewiß und unumstößlich auszumachen: dies wäre nunmehr vor allem übrigen in Erfahrung zu bringen.

Nach einem berühmten, gleichfalls schon von dem Stagiriten gefaßten Grundsatz, scholastisch als *principium exclusi tertii* oder *exclusi medii* bekannt, können zwei kontradiktorisch einander entgegengesetzte Behauptungen nicht beide falsch sein. Oder was dasselbe besagt, — von zwei inhaltgleichen und im gleichen Sinn bejahten und verneinten Urteilen muß das eine notwendig wahr sein, da es außer der Bejahung und Verneiung dieses Inhaltes, dieses Sinnes keine dritte Möglichkeit mehr gibt. Ein Ding ist rund oder eckig, lebendig oder tot, nützlich oder unnütz, und jeder andere Fall ist schlechterdings nicht vorstellbar. Diesem anspruchlosen und einleuchtenden Gedanken nachspürend, gelangt man dann bald zu der weiteren Entdeckung, daß man im wesentlichen nur eine solche Kontradiktion aufzustellen brauche, um über jeden beliebigen Gegenstand die Wahrheit sobald zu ermitteln, als es gelingt, die eine Seite der Kontradiktion schlüssig zu beweisen oder ebenso schlüssig zu widerlegen. Es sieht ganz so aus, als ob unsere Vernunft in der Aufstellung geeigneter Gegensetzungen ein nie versagendes Mittel besäße, die Wahrheit zu erkunden, die eben grundsätzlich nur auf der einen Seite des Widerspruchs, grundsätzlich nur entweder auf seiten des Satzes oder des Wider-Satzes anzutreffen wäre. Wofern wir dies Denken und Urteilen durch kontradiktorische Gebilde hindurch eine διαλεκτικὴ τέχνη zu nennen berechtigt sind, ist es

just diese Kunst der Unter-Redung, Wider-Legung, Gegen-Setzung, Streit-Bewegung, welche die gesuchte Wahrheit mit vernünftiger Notwendigkeit festzustellen gestatten muß. Wird ihr doch einfach nirgends sonst ein Schlupfwinkel gelassen, wohin sie sich zurückzuziehen vermöchte; und dieser Sachverhalt scheint unwiderstehlich, zwingend, aufdringlich genug, um auf die mittelalterliche Intelligenz mit ihrer naiven Hochachtung vor der Vernunft und vor Aristoteles mit der Wucht einer unerhörten Inspiration zu wirken. „Manchmal betont das Genie gewisser Rassen gewisse Wirkungen so stark, daß sie Schauer des Schreckens hervorrufen," sagt Rodin über die Künstler der Gotik, und Schauer des Schreckens mögen auch den gotischen Sinnierer, Scholiasten und Scholastiker durchrieselt haben vor der ungeheuer erfühlten Selbstgesetzlichkeit und Selbstbeweglichkeit der Vernunft, die ihn mit der Dämonie erstmals erlebter Sachlichkeit beeindrucken, ja überfallen mußte. In der Tat brauchen wir nur die geschwollenen Bände der katholischen Summa aufzuschlagen, die den von der Kirche als engelgleich gefeierten Thomas Aquinas zum Verfasser haben, und wir finden jene goldmacherische Kunst der Dialektik von Quästion zu Quästion in immer neuen, immer überraschenden Wendungen am Werk. Mit einem durch nichts beirrten Gleichschritt stampft das thomistische Denken stets durch ein und dasselbe logische Schema. Ein Satz wird behauptet; der ausschließende Wider-Satz dieses Satzes wird (scheinbar) bewiesen; der Satz wird noch einmal behauptet, erläutert und seinerseit bewiesen; der Scheinbeweis des Wider-Satzes wird seinerseit und endgültig widerlegt. Im Besitz dieses Rezeptes wähnt Thomas gar nicht irren zu können mit seiner heiligen Wissenschaft. Gott ist entweder einfach oder zusammengesetzt, Gott ist entweder unkörperlich oder körperlich, Gott ist entweder veränderlich oder ewig, — was sollte

außerdem annehmbar sein? Sobald die Bejahung dieser und ähnlicher Kontradiktionen beweisbar ist, kann es für die Verneinung höchstens einen Scheinbeweis geben; sobald aber der Scheinbeweis in seiner Nichtigkeit durchschaut ist, wer wollte alsdann noch billig an der Nichtigkeit des Satzes zweifeln? Der Weg oder Umweg über den Widerspruch ist seines Zieles unbedingt sicher. Die Dialektik kann nicht fehlgehen, weil sie der ewige Rhythmus der Vernunft selber ist, die uns unmittelbar erkennbar macht, daß sich die Wahrheit über eine Sache im Ja und Nein erschöpft und nur unsere entschlossene Parteinahme für Ja oder Nein heischt. Diesseit von Ja und Nein gibt es kein Mittleres, jenseit von Ja und Nein kein Drittes, und alle Wahr-Sichtung, alle Wahr-Findung der Wissenschaft — *Fiδ* heißt bekanntlich sehen, finden! — beruht zuletzt nur darauf, für Ja oder Nein zureichende Bestimmunggründe aufzutreiben. Daß man sogar vielleicht vom Standpunkt des *principium exclusi tertii, exclusi medii* ganz unsinnige, unrichtige, unmögliche Denkverknüpfungen vornehmen könne, die zwar formal nicht zu beanstanden wären und der Regel durchaus entsprächen, — dieser entmutigende, aber für jeden kritisch Besonnenen gar nicht abweisbare Verdacht ist dem Engel der Kirche offenbar nicht aufgestiegen. Nie scheint diesen großen Lehrer oder seine Schule, — und seine Schule ist die vornehmste und zahlreichste, die ein Denker und Gelehrter in Europa um sich gesammelt hat, weil sie mit der Kirche, mit der Christenheit schlechthin zusammenfällt, — nie scheint ihn oder seine Anhängerschaft ein Zweifel beschlichen zu haben, daß kontradiktorische Urteile, wie sie seine Theologie auf Schritt und Tritt anfüllen, vielleicht nicht sinngemäßer sein möchten als etwa diese folgenden: die Masse (mechanisch verstanden) ist entweder einkeimblättrig oder mehrkeimblättrig, die Algen gehören entweder zu den Fleischfressern

oder zu den Pflanzenfressern, das Licht zerfällt entweder in einfach unbestimmte oder mehrfach unbestimmte Gleichungen, der Schall pflanzt sich entweder geschlechtlich oder ungeschlechtlich fort, und dergleichen mehr. In Erwägung solcher formal sehr wohl möglichen, aber material schlechterdings gegenstandlosen Kontradiktionen hätte Thomas und die Scholastik die Unzuverlässigkeit und Bedingtheit der nach dialektischer Methode gebildeten Behauptungen um so mehr durchschauen müssen, als wie gesagt sehr viele (wenn nicht die meisten) ihrer kontradiktorischen Aufstellungen mit diesen Beispielen eine sehr mißliche Ähnlichkeit aufweisen. Aber nichts von diesem Zweifel steigt auf; man traut blindlings dem *principium*. Unerschütterlich und unerschüttert pocht man hier auf den geoffenbarten Gott, dort auf die Bücher und Regeln *philosophi*. Was hätte unter solchen Umständen mit Erfolg der Neigung entgegenwirken können, den geoffenbarten Gott mit allen Kunstgriffen der Logik und Dialektik so lange kontradiktorisch zu bearbeiten, bis er jede gewünschte Form gewann und mit dieser Form Dauer über jede frühere Dauer hinaus? Bis die gotische Chimaira mit jeder Klaue, jeder Schuppe, jeder Zitze sorgfältigst ausgetragen war, ausgetragen der ganze Riesen-Fabel-Geistleib des scholastischen *deus*: empfangen wohl im göttlich gekehlten Schoß der Griechenjungfrau Pallas Athene, aber gezeugt nur aus den knabenhaften Lenden irgendeines kymrischen Dümmlings, eines ‚wâleis tumbe', der vorzeitig von der Göttin und des Weibes reifem Glück zur Begattung verführt und überwältigt worden war...

Gerade die Art und Weise, wie die scholastische Theologie sich einer Methode bedient, deren Erfindung und Handhabung bis auf den erlauchten Herakleitos (und damit gleichfalls auf religiöse Ursprünge) zurückweist, legt uns jedoch noch einige allgemeinere Anmerkungen nahe

über die Beschaffenheit der mittelalterlichen Intelligenz, wofern sie scholastisch verfährt und scholastisch sich gebärdet. In diesem Zusammenhang ward vorhin des Aquinaten erwähnt, und sicherlich ist Thomas, bloß als Intelligenz gewertet, nicht nur der umfassendste und durchdringendste Verstand des hohen Mittelalters gewesen, sondern zählt obendrein zu dem halben oder auch ganzen Dutzend befähigster Intelligenzen überhaupt, welche in Europa bisher auf dem Gebiete des schauenden Lebens aufgetreten sind. Im Falle es sich von Nutzen erweisen sollte, innerhalb des Umkreises geschichtlicher Philosophie und Theologie vorwiegend tektonische Denker von vorwiegend aphoristischen begrifflich zu unterscheiden, und den ersteren beispielweis Aristoteles, Plotinos, Spinoza, Kant, Hegel, Schelling, Hartmann, den letzteren hingegen die Mehrheit der Vor-Sokratiker, Platon, Albert von Bollstädt, Roger Bacon, Bruno, Descartes, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Guyau zuzurechnen, so befände sich Thomas unstreitig in der Reihe der ersteren. Von den tektonischen Denkern, die ich übrigens beileib nicht mit den systematischen Denkern gleichgesetzt oder gar verwechselt wissen möchte, ist er vermutlich der tektonischste gewesen. Ich wenigstens wüßte kein zweites Werk zu nennen, welches in diesem Maß unbeirrt gefügt und getürmt wäre wie die theologische Summe dieses merkwürdigen und schwer zugänglichen Mannes, der von seinen Mitschülern der ‚stumme Ochs aus Sizilien' geheißen wurde, — nicht ohne daß sein Lehrer Albert von Bollstädt daraufhin die frühe Prophezeiung gewagt hätte: man wird dereinst sein Brüllen über die Welt hin vernehmen. Wiewohl dieser Thomas kaum ein echter Schöpfer war und in diesem Betracht ganz ohne Vergleich hinter seinem schwäbischen Lehrer zurückstehen muß, der zusammen mit Roger Bacon (dem Begründer der *Scientia experimentalis*) und mit Fried-

rich dem Zweiten von Hohenstaufen (‚dem ersten selbst-arbeitenden Zoologen des scholastischen Mittelalters' nach Cuviers berufenem Urteil) sicherlich der stärkste Selbstdenker und vor allen Dingen: Selbstbeobachter der Zeit, namentlich chemischer und botanischer Erscheinungen, gewesen ist, — so besitzt er doch eine Tugend, die ihn dem eigentlichen Schöpfer zum Verwechseln ähnlich macht. Und dies ist seine wahre Unerschöpflichkeit an Distinktionen und Restriktionen, an Deduktionen und Reduktionen, an Hypothesen und Dilemmen: eine so maßlose, schier boshafte Unerschöpflichkeit, daß sie eine Art Grauen einflößen könnte und manchem seiner kirchenfrommen Anhänger wohl auch eingeflößt hat. Wer will gegen dieses grausam feine Gehör für Viertels-, Achtels-, Sechzehntelstöne einer Wahrheit oder eines Irrtums aufkommen, wer mag sich dieses Auge für Viertels-, Achtels-, Sechzehntelsschatten und Schattenunterschiede zutrauen! Er selbst denkt ja immer viel reicher in Zwischenbegriffen als man sich vorgestellt hat, und jede Wiederholung, vollends jede Auslegung muß bei ihm fast unvermeidlich zur Vergröberung und Entstellung führen. Seine schwer zu wälzenden Folianten auf ein mächtiges Pult legen und bei jeder Strittigkeit ganz einfach nachschlagen, dieses Verfahren hoher Kirchenversammlungen ist ihm gegenüber wirklich das einzig ehrliche, das einzig angemessene, denn was jeder andere über den Aquinaten denkt, ist stets er selber, nicht aber *divus* Thomas. Solche Geduld für das Detail und solche Liebe zur Nuance ist die rechtschaffen gotische Tugend dieser Intellektualität: wer sie gering schätzt, wird wohl oder übel gotischen Stil auch sonst gering schätzen müssen.

Dennoch hat für ihn ebenso wie für das übrige Denken der Scholastik, dessen Vertreter er nun einmal dank der Entscheidung der Kirche, dank insbesondere der Enzyklika

‚*Aeterni Patris*' für uns mehr noch wie für frühere Zeiten geworden ist, eine bedeutsame Einschränkung durchaus zu gelten. Im Vergleich nämlich mit den Griechen, im Vergleich aber auch mit uns Heutigen fehlt es ihm durchgängig an einer gewissen seelischen Reife, die zu ihrem Teil erst alles menschliche Philosophieren und Theologisieren zeitlos fruchtbar und nutzbar macht. Dieser fühlbare Mangel, der so viele Äußerungen der Scholastik einer an sich unverdienten Lächerlichkeit preisgibt, hängt wahrscheinlich wieder mit der sehr naiven und folglich sehr kritiklosen Bewunderung zusammen, welche die mittelalterliche Intelligenz den Tatsachen der Vernunft widmet. Diese Tatsachen der Logik, der Dialektik, der Syllogistik — bald werden wir uns namentlich auf letztere noch beziehen müssen! — sind allzu wundersam, um sich ihnen nicht mit Haut und Haaren zu verschreiben. Wir selbst ahnen ja kaum noch, welche Gefühle einen Menschen übermannen mußten, der sich zum allerersten mal (wieder) ein logisches Grundgesetz zu Bewußtsein brachte. Daß etwa von zwei entgegengesetzten Urteilen nicht alle beide wahr sein könnten, aber daß eines von beiden notwendig wahr sein müßte, das war eine große Eigengesetzlichkeit des Denkens: sie mußte zunächst einmal durchprobiert und durchfugiert werden in endlosen Anwendungen und Abwandlungen, immer mit demselben erstaunlichen Ergebnis: es ist so, es gilt! Ähnlich war es mit dem späteren Altertum bewandt gewesen, als man Freunde und Zechgenossen mit irgend einem der gerade im Schwang befindlichen Fangschlüsse frozzelte und foppte; etwa mit einem ‚Gehörnten' oder mit einem ‚Krokodil', hinter dessen Unerlaubtheit man erst viel später zu gelangen vermochte. Diese dem Aberglauben nächstverwandte Ehrfurcht vor der Vernunft und ihren Formen, Formeln, Mitteln, Gesetzen, Regeln hat in allen Fällen etwas durch-

aus Kindliches, und leicht kann man im täglichen Leben die Beobachtung machen, daß kindliche Menschen immer wieder durch solche Possen und Wippchen zu überraschen, wenn nicht zu entzücken sind. Wer dagegen unter uns eigentlich ‚modern' empfindet, wird an solchem scholastischen Gehirn-Turnen sehr schnell den Geschmack verlieren, weil sich ein Mann wie Thomas das Leben dort unnötig erschwert, wo sich's der moderne Mensch leicht zu machen liebt, hingegen dort unbillig erleichtert, wo für den letzteren die letzten Entscheidungen des Daseins zu fallen pflegen. Ist uns doch nur wirklich wenig daran gelegen, ob Gott der Vater am dritten Tag die Pflanzen oder die Gestirne geschaffen habe, und wie im einzelnen die Ansicht, er habe erst die Pflanzen oder erst die Gestirne geschaffen, vernünftig zu begründen sei. Viel dagegen hätten wir zu erinnern, daß man sich zum Beispiel das sogenannte Übel der Welt kurzerhand als eine bloße Negation des Guten, als ein platonisches *μὴ ὄν*, als eine aristotelische *στέρησις* zu Gunsten einer unentwegt optimistischen Theologie zurecht lege, anstatt aufrichtig und nüchtern die Übel ganz ebenso positiv zu werten wie die Güter und beide in den Haushalt des Kosmos als gleich wirklich einzurechnen. Fragen von der Beschaffenheit der ersteren bedünken uns Heutigen einer unangebrachten und vorwitzigen theologischen Neugierde zu entspringen, indessen Fragen von der zweiten Art unsere seelische Rechtschaffenheit und Geradzüngigkeit aufs ernstlichste betreffen. Die erstere mag der Verstand nach Wahl als menschlich-göttliches Adiaphoron entscheiden oder unentschieden in der Schwebe lassen; die letztere entscheidet über uns und unseren Wesenskern. Wobei wir keinen Augenblick lang die Schönheit und das Glück jenes mittelalterlichen Optimismus zu verkennen brauchen, der da jedes vernunftbegabte Geschöpf der Welt zur Säligkeit, will sagen, zur Erkenntnis

Gottes, will sagen zum Sein Gottes berufen glaubt (denn Erkennen ist hier Sein und Sein ist Sälig-Sein!), — und aus so achtungwürdigen Gründen dem Übel im Gesamtheilsplan des All keine Selbständigkeit, kein An-und-für-sich-Sein einräumen kann und mag. Dieser Optimismus darf für zukömmlich, für statthaft, ja für unantastbar gelten, solang er nicht dem unsaubern Hang verfallen ist, auch nur ein Quentchen der Härten und Fürchterlichkeiten des Daseins in ihr Gegenteil feig umzulügen oder fortzuvernünfteln; solang die Seele noch ganz kindlich, noch ganz gläubig, noch ganz weltunkund, noch ganz wirklichkeittaub ihre Ohren instinktiv vor allen Donnerschlägen und Hagelfällen und Sintflutstürzen verschließt; solang der Mensch allen Tragödien nicht aus Furcht und Schwäche, wohl aber aus Unbefangenheit und Zutrauen in die Mächte auszuweichen versteht und die Tragödien ihm; — wie denn unser europäisches Mittelalter nur ein einziges mal in den ungeheuern Gesängen von Chriemhildens Treue und von Hagens Treue und von Ruedegers Treue den tragischen Aufschrei aus dem Mutterherzen der Welt vernommen hat: freilich auch ihn nur aus vorchristlichen Fernen isländischer Saga und Edda her gellend . . . Eben diesen selben Optimismus aber, sage ich, dürften wir uns, seither der Welt und unserer selbst wahrhaft inne geworden, keineswegs verzeihen, am wenigsten uns den scharfsinnigen Versuch verzeihen, ihn *more logico, more syllogistico* gar irgendwie beweisen zu wollen, ungefähr wie umgekehrt, nämlich *more inductivo*, ein berühmter Denker des neunzehnten Jahrhunderts das Umgekehrte, nämlich den Pessimismus, hat ‚beweisen' wollen. Solches mit dem gesamten und gesammelten Menschenwesen unlöslich gegebene oder nichtgegebene Weltfühlen wie Optimismus oder Pessimismus durch allgemein logische Mittel gültig erhärten zu wollen, — das ist freilich ein Optimismus ge-

wesen, der schlechterdings niemandem, nicht einmal einem Engel der Kirche, erlaubt sein konnte . . .

Und damit meine ich endlich die letzte Unfertigkeit und Unreife der scholastischen Seelenverfassung berührt zu haben: das unbändige Vergnügen am Beweisen, — und da alles Beweisen zuletzt doch nur ein Schließen ist, am Schließen. Denn seelisch reif geworden sein heißt unter allen Umständen nicht möglichst viel, sondern möglichst wenig bewiesen haben wollen, wie es imgleichen heißt, nicht möglichst viel, sondern möglichst wenig wissen zu wollen: just soviel nur und nicht mehr, als für die Entscheidungen des Seelenlebens, deren ich vorhin gedachte, unumgänglich ist, alles andere der wissenschaftlichen Neugierde und dem *profanum vulgus* ihrer Bekenner überlassend. Wenn irgendwo, ist hier die Scholastik tatsächlich überholt und veraltet, indem ihr inniges Vergnügen am Syllogismos bei uns längst einem ebenso innigen Mißvergnügen hat weichen müssen. Indessen hat man sich mit jener eigentümlichen Vorliebe einmal abzufinden, welches Abfinden allerdings gar nicht so ganz einfach ist, als es sich gerade der moderne Leser vorstellen mag: darum nicht ganz einfach, weil die Scholastik die europäische Philosophie und Wissenschaft mit dem Syllogismos seither geradezu behext hat. Diese Behauptung wird niemand bestreiten wollen, der sich etwa einmal eingehender mit Spinoza beschäftigt hat: mit Spinoza, der sich zur mittelalterlichen Scholastik ähnlich verhält wie Jakob Böhme zur mittelalterlichen Mystik oder wie Eugen Delacroix zur flandrischen Malerei des Seicento. Ja, wenn sogar noch Kant lediglich das apodiktische, mithin das beweisbare, mithin das durch Vernunftschluß abgeleitete Urteil als ein wissenschaftliches aufgefaßt und alles Unbeweisbare aus dem engeren Gebiet der Erkenntnis entfernt sehen möchte, dann ist dies nicht minder als ein verspäteter Scho-

lastizismus von uns zu buchen, wie wenn die Systeme der Geometrie und Mechanik noch heute auf einer streng apagogischen, streng syllogistischen Fassung und Darstellung beharren. Unsäglich schwer, wenn überhaupt, kann sich der scholastisch erzogene, fast möchte man die Wendung wagen: der scholastisch gewachsene Europäer von dem Vorurteil losmachen, bewiesene oder erschlossene Sätze verbürgten ihm einen höheren Erkenntniswert als unmittelbar gewisse, unmittelbar ‚wahre' Denkverknüpfungen (die natürlich nicht mit den sogenannten Axiomen der aristotelisch-scholastischen Logik vermengt werden dürfen); — noch für lange hinaus wird die moderne Logik, die in diesem Punkte wohl mit Christoph Sigwart einsetzt, Mühe genug aufzuwenden haben, um den naiven Menschenverstand endgültig davon zu überzeugen, daß der Vernunftschluß und mit ihm der Beweis zwar die Notwendigkeit des Denkens sicher stelle, darüber hinaus aber weder die Richtigkeit noch Gültigkeit desselben . . .

Für die Scholastik aber, um unsere Aufmerksamkeit wieder ihr zuzuwenden, bedeutet die Verarbeitung der Syllogistik einen wichtigen Abschnitt in der Geschichte der Rezeption der aristotelischen Logik, wie sie für die Bildung der realistischen, hierarchischen, dialektischen Lehren des Mittelalters bisher maßgebend gewesen waren. Was diese Logik angeht, so weiß man, daß die weitaus wichtigsten Stücke der auf die ‚Kategorien' und auf die Hermeneutik folgenden Untersuchungen des Organon dem Vernunftschluß oder dem Syllogismos gewidmet sind, und man weiß ferner, daß diese Bücher gleichfalls auf dem Umweg über die arabische und jüdische Philosophie dem wissenschaftlich interessierten Europäer ungefähr seit dem zwölften Jahrhundert zugänglich geworden sind, — also drei volle Jahrhunderte nach den ersten Anzeichen selbständigen

Geisteslebens seit dem Ausgang des Imperiums. Eine Anweisung zum richtigen Denken, Ableiten, Schließen, Urteilen hat Aristoteles in den Analytiken der Welt zu übergeben gewünscht, — für einen wissenschaftlichen Anfang trotz aller Mängel und Irrtümer im einzelnen doch eine Leistung von beispielloser Rundung und Fertigkeit. Von dieser offenbar nüchternen, ja langweiligen und formelkrämerischen Denklehre nun behaupte ich, daß sie den mittelalterlichen Menschen zu einer Vergeistigung der Welt ermutigt und befähigt habe, die ihresgleichen in keiner früheren Zeitspanne auf unserem Festland hatte. War es der Scholastik bisher geglückt, drei Ansätze im aristotelischen Organon unvermittelt einer religiösen Entwicklung zuzuführen und mehrere beiläufige Fragen der Logik und Logistik zu lebenswichtigen Doktrinen der Theologie, Kosmologie, Metaphysik emporzusteigern, so triumphiert diese ihre innerste Tendenz mit der Anwendung der Syllogistik vollends. Der Vernunftschluß, man fasse im übrigen seine eigentliche Leistung innerhalb der Erkenntnis auf wie man wolle, wächst sich nämlich in der Scholastik mehr und mehr zu der beherrschenden Welt-Form des Geistes aus, in welche zeitliches und ewiges Geschehen mit gleicher Restlosigkeit eingehen. Nichts geringeres widerfährt hier dem Vernunftschluß als eine Art Vergöttlichung: Welt und Gott offenbaren sich dem menschlichen Begreifen als ein gleichsam absoluter Syllogismos. Um über diese freilich verstiegen klingende Behauptung Rechenschaft zu geben, ist es geboten, daß wir uns an dieser Stelle nochmals auf Aristoteles selbst, und jetzt hoffentlich zum letzten mal! zurückbeziehen und die (nicht ganz leichte) Frage zu beantworten suchen, welche tiefere Bewandtnis es eigentlich mit der Lehre vom Vernunftschluß überhaupt haben möchte. Indem ich einen Syllogismos bilde, indem ich drei Aussagen oder Urteile

als Obersatz, Untersatz, Folgesatz mit einander und untereinander verknüpfe, muß doch unstreitig eine geistige Tathandlung von irgend welcher Sinngemäßheit oder Bedeutsamkeit geschehen, und diese zu enträtseln wird jetzt hoffentlich kein ganz aussichtsloses Beginnen sein.

Und da ist es nun von nicht geringer Erheblichkeit, daß es im Grunde nur einen einzigen Syllogismos gibt, welchen Aristoteles (und soviel später auch wieder Kant) als vollkommen anerkennt. Es ist dies der ‚vollkommene' Vernunftschluß des ersten σχῆμα oder der ersten Figur, nach der gewöhnlichen Darstellungweise: alle M sind P; alle S sind M; folglich alle S sind P. Auf diese Figur lassen sich die beiden anderen aristotelischen Figuren wirklich jederzeit zurückführen; an ihr darf mithin auch mit Fug aufgewiesen werden, was es überhaupt mit dem Syllogismos auf sich habe. In dieser ersten Figur des Schließens also sagt im Obersatz der Oberbegriff irgend etwas vom Mittelbegriff aus, im Untersatz der Mittelbegriff etwas vom Unterbegriff, im Folgesatz endlich der Oberbegriff etwas vom Unterbegriff. Dieses ‚Aussagen' hat jedoch nach der bewußten Auffassungweise des Aristoteles nichts anderes zu bedeuten, als daß eben der Unterbegriff im Mittelbegriff und der Mittelbegriff im Oberbegriff gewissermaßen ‚enthalten' sei, oder daß, in etwas anderer Wendung, der logische Umfang der drei Begriffe in gedachter Ordnung übereinandergreife. Diese drei Begriffe des Vernunftschlusses überdachen sich sozusagen, sie überdachen sich wie die Dächer einer chinesischen Pagode — mit dem Unterschied, daß beim Schluß der oberste Denkinhalt auch der umfangreichste ist und mithin die tektonische Verjüngung von oben nach unten anstatt von unten nach oben eintritt. Begriffe von verschiedenem Umfang lassen sich aber ganz allgemein betrachten als verschiedene Abstufungen der Besondertheit oder der

Konkretion: der umfänglichste ist zugleich der allgemeinste, der umfangärmste im Vergleich zu ihm immerhin verdichteter und bestimmter. Die logische Quantität wie die logische Relation und Modalität der in diesem Schema des Schließens vertretenen Urteile unberücksichtigt lassend, darf man also ohne weiteres behaupten, daß der Mittelbegriff weniger allgemein, daß heißt bestimmter und besonderter als der Oberbegriff sein müsse, — der Unterbegriff weniger allgemein, das heißt bestimmter und besonderter als der Mittelbegriff. Ja, wenn man sich den ganzen denkbaren Inhalt der Welt in eine einzige und unabreißbare Kette von Schlüssen gefaßt und aufgereiht dächte, dann könnte man sich den Oberbegriff sämtlicher Syllogismen nur eben als das letzte Allgemeine, den Unterbegriff dagegen nur als das letzte Besonderte vorstellen mit unbestimmt vielen Mittelbegriffen dazwischen als ebenso vielen Gliedern des Übergangs. So genommen brächte dieser ‚kosmische' Syllogismos das letzte Einzelsein der Welt unter die Hut des letzten Allgemeinen. Oder dasselbe mit etwas anderen Worten: in einem kosmischen Syllogismos vollzöge sich eine Art von Wieder-Einstellung, von Rück-Bringung, von Wieder-Einverleibung, kurz etwas wie eine *ἀποκατάστασις πάντων*, etwas wie eine Restitution und Reintegration sämtlicher als Unterbegriffe von Schlüssen auftretender Sondererscheinungen in den allgemeinsten Obergriff, in den ersten und umspannendsten Denkinhalt, in die Ur-Sache und den Ur-Grund der Welt, — echt aristotelisch gesagt in die *ἀρχή* oder in das *principium!* Im Schlußverfahren ereignet sich infolgedessen gar nichts anderes, als daß die höchste Stufe begrifflicher Besonderung in die höchste Stufe der begrifflichen Verallgemeinerung zurückgenommen wird. Das ist klar und schlicht der Sinn dieser merkwürdigen geistigen Vornahme; das ist klar und schlicht der Sinn des ‚Geistes'

selber. Denn um das lösende Wort nicht länger zu verschweigen: der sogenannte Geist stellt sich dem christlichen Abendländer erstmals als Schluß, erstmals als Syllogismos vor, und der Mythos von der Heiligen Dreifaltigkeit versinnbildlicht den beschriebenen Vorgang der Apokatastasis nur auf seine Weise. Durch die Vermittelung des Sohnes bringt der Geist hier alles in den Vater zurück, was sich je und je vom Vater losgerissen, losgesplittert hat, und der Geist ist wohl vor allem deshalb ‚heilig', weil diese Zurückbringung aller Dinge zu Gott in seine Eignung allein gelegt erscheint. Die großartige und entrückende Mystik dieses Hintergrundes hat man sich stets gegenwärtig zu halten, falls man sich mit der theologischen und philosophischen Bedeutung des Schlusses ernstlich vertraut machen will. Nur von hier aus ist die beinahe fabelhafte Anziehungkraft verständlich, die das syllogistische Verfahren heute noch, heute erst recht, auf die abendländische Menschheit ausübt. Im richtig ergründeten Syllogismos konnten die verwegensten Ahnungen des Gemütes zu ihrem Recht kommen. Von Haus aus ist der Schluß die reine Form der angestrebten Selbstvollendung der Vernunft, die reine Form der in sich zurückbiegenden Kreisbewegung des Geistes. Mehr als eine restlose Wiederbringung aller erdenklichen Welterscheinungen in die Wesenheit des *ens generalissimum, ens perfectissimum, ens realissimum* als des höchstherrschenden Oberbegriffes bleibt keinem vernünftigen Geschöpf zu wünschen übrig, — und diese Wiederbringung ist ebensosehr, wie sie Sache der Logik und Logistik ist, Sache der Philosophie, der Theosophie, der Religion . . .

Bevor wir uns jedoch künftig dazu verstehen könnten, den ‚vollkommenen' Schluß des aristotelischen Kanons als den geistigen Vorgang der Wieder-Einstellung der vorhandenen Weltbesondertheit ins letzte Allgemeine anzuerken-

nen, müßten wir allerdings noch begriffen haben, daß dieser gleichsam rückläufigen Bewegung der in Begriffe aufgelösten Erscheinungen eine gegensinnige, nämlich ‚vorläufige' Bewegung vom allgemeinsten Oberbegriff fort vorauszugehen habe. Denn die gedanklichen Besonderungen und ihre wirklichen Entsprechungen streben im Syllogismos offenbar nur darum zum Allgemeinen zurück, weil sie insgesamt vom Allgemeinen ausgegangen waren. Wofern der Oberbegriff den Mittelbegriff, der Mittelbegriff den Unterbegriff logisch einschließt, wofern die Tätigkeit des Folgerns den Unterbegriff in den Oberbegriff geradezu hineinstellt, wird gleichsam durch die Handlung der Vernunft selbt anerkannt, daß der Unterbegriff auf irgendeine Weise aus dem Oberbegriff schon einmal herausgestellt oder entlassen worden sein müsse. Der Schluß ist darnach seiner ganzen Beschaffenheit gemäß sowohl eine reduktive (anagogische) wie eine deduktive (apagogische) Vornahme unseres Verstandes, ob jenes erstere auch in einem etwas abgeänderten Wortsinn, als sonst die Logik von der ‚Anagoge' spricht. Jedenfalls, und das ist die Hauptsache, kann die rückführende Vornahme nur deshalb für möglich gelten, weil ihre Umkehrung ganz stillschweigend von uns vorausgesetzt wird. Was in den Oberbegriff denkinhaltlich zurückströmt, das muß einst aus ihm denkinhaltlich ausgeflossen sein, und die Stufen einer zunehmenden begrifflichen Besonderung überhaupt sind immer auch Stufen einer wachsenden begrifflichen Einschränkung des Allgemeinen, etwa von der beispielgebenden Beschaffenheit: Stoff, Holz, Tisch; oder: Lebewesen, Weichtier, Schnecke; oder: Erkenntnis, Wissenschaft, Volkswirtschaftlehre; oder: Staat, Gemeinde, Familie. Im peripatetischen Begriff des Enthaltenseins liegt es, daß nicht nur der besondertere Denkinhalt vom allgemeineren jederzeit wieder zurückgenommen und in ihm ‚aufgehoben' werden könne, viel-

mehr daß er auch von ihm irgendwie herstamme, aus ihm abzuleiten und zu entwickeln sei. Diese, wenn ich so sagen darf, genetische Tendenz des Schließens wird von den meisten Logikern mit allzu großer Harmlosigkeit für etwas Selbstverständliches erachtet, so zwar, daß die Frage gar nicht aufgeworfen wird, kraft welches Tatbestandes mehrere einander unterschichtete Begriffe zugleich als Einschränkungen, Verdichtungen, Gerinnungen eines sie überschichtenden Begriffes aufzufassen wären. Ein kluger und gestern noch zeitgemäßer Forscher wie Herbert Spencer ist beispielweis in dieser Gepflogenheit bereits soweit gegangen, den Syllogismos als eine bloße Tautologie schlankweg zu verwerfen: eben weil der Folgesatz im günstigen Fall nur nachträglich herausstelle, was doch vorher schon längst im Obersatz enthalten gewesen sei. Hier bleibt also die ungeteilte Aufmerksamkeit des Schließenden nur noch auf den Vollzug der absteigenden und ableitenden Denkbewegung geheftet, weshalb jedes Verständnis für die wahre Bedeutung dieser Vernunfttathandlung von vorn herein unmöglich gemacht, die entgegengesetzte Bewegung der logischen Apokatastasis verhältnismäßig besonderter in verhältnismäßig verallgemeinernde Vorstellungen schlechterdings übersehen wird. In unserem Mittelalter indessen stoßen wir auf Schritt und Tritt auf die Spuren der richtigeren, weil vollständigeren Auffassung des Sachverhaltes, — ohne daß natürlich ein Scholastiker oder Mystiker in dürren Worten ausgesprochen hätte, was wir hier zugrunde legen: das Welt-Geschehen, die Welt-Bewegung ein Schluß! . . . denn welches Zeitalter der Geschichte hätte so geradezu und so wörtlich sein bestes Geheimnis, sein verschwiegenstes ‚Apriori', von welchem es gewissermaßen zehrt und lebt, in einer netten Formel preisgegeben? Nichtsdestoweniger ist der aristotelische Syllogismos das Modell für die gesamte Kos-

mologie und Theologie, Kosmosophie und Theosophie des Mittelalters gewesen, wie er ja heut noch das Modell für unsere geometrischen und mechanischen Erkenntnisgefüge ist. Jede Bewegung von einem Ding zum anderen, jede mit Notwendigkeit geschehende Aufeinanderfolge in der Zeit geschieht zuletzt als ein mehr oder weniger vollständiger oder abgekürzter Vernunftschluß. Und um gleich hier hinzuzusetzen: nicht nur für jede Aufeinander-, sondern auch für jede Auseinanderfolge gilt genau dasselbe. Kein Zweifel darf obwalten, daß etwa bei Thomas von Aquino die Weltform ‚Ursächlichkeit' gar keine andere ist als die Weltform ‚Vernunftschluß', wobei dessen *principium* die Ursache, dessen *conclusio* die Folge, die Wirkung darstellt. Dies ist eine wissenschaftgeschichtliche Tatsache, die freilich, wie interessant sie an und für sich auch sei, kaum viel Überraschendes für denjenigen hat, der die Tendenz der Wirklichkeit-Auslegungen und Wirklichkeit-Erklärungen jemals eindringlicher zu erforschen bemüht gewesen ist, wie sie noch heute in unsern Systemen der Mechanik und unserer Physik gebräuchlich sind. Wird doch ein solcher Beobachter immer wieder zu dem scheinbar ungereimten Ergebnis gelangen, daß die Kausalität gerade dort, wo sie erkenntnismäßig am strengsten herausgearbeitet ward, also eben in den mechanistischen Wissenschaften, immer wieder in Syllogistik umzuschlagen sich anschickt. Unser sogenannt mechanisches Weltbild, einstweilen abgerundet und vollendet in der modernen Mechanik von Galileo Galilei bis Heinrich Hertz und Max Planck, es ist im wesentlichen eine Anwendung des Syllogismos, wobei die Notwendigkeit der Ursachen und Wirkungen durchaus auf der Notwendigkeit der Grundsätze und Folgerungen zu beruhen scheint. Vielleicht haben die beiden berühmtesten, ob auch kaum die beiden gründlichsten Kritiker der Kausalität, Hume und Kant, diesen

Sachverhalt allzu weit aus den Augen verloren, indes die Scholastik des Mittelalters hier zuverlässigen Bescheid hätte geben können. Auch die mechanisierte Wirklichkeit, diese bevorzugteste Schöpfung der europäischen Naturwissenschaften, ist zuletzt intellektualisierte, rationalisierte Wirklichkeit haarscharf im Sinne der Scholastik: die *ratio* dem Wortgebrauch unseres Aquinaten gemäß als das vernünftige Vermögen zum Folgern und zum Schließen verstanden, mithin als das vernünftige Vermögen, in Notwendigkeiten zu denken und diese Notwendigkeiten des Denkens den Notwendigkeiten des Seins gleichsam als das logische Modell seiner Ursachen und Wirkungen zu unterstellen. Nach Ursachen und Wirkungen die Natur beurteilen, heißt darnach notwendige Verknüpfungen kraft der Denkform des Syllogismos in die Natur hineindeuten und hineinlegen: und wenn der unsterbliche Lawrence Sterne in seiner genialischen Humoreske vom heiligen Thomas gelegentlich rühmte, „einen so guten mechanischen Kopf gehabt zu haben," — so enthält dieses Lob des unentwegten Syllogistikers noch eine bedenkenswerte Wahrheit über den bloßen Scherz hinaus . . .

Mit dieser schon in beträchtlichen Stücken kantisch anmutenden, Kant freilich an spekulativer Eindeutigkeit und Aufrichtigkeit erheblich übertreffenden Auffassung — nebenbei bemerkt eine Auffassung, die einen starken Beleg dafür liefert, daß die Voraussetzungen und Ergebnisse großer Denker wesentlich einhelliger und verwandter sind als *magistri nostri* aller Schulen, in dünkelhafter Rechthaberei trotzköpfig befangen, einzuräumen je und je belieben: denn es gibt etwas wie Die Philosophie, ähnlich wie es etwas wie Die Kunst, Die Religion gibt! — — mit dieser Auffassung, sage ich, hat der mittelalterliche Intellektualismus einem kulminierenden Stern vergleichbar seinen Scheitel-

punkt und seine Mittagshöhe erreicht, sämtliche Scheitelpunkte und Mittagshöhen selbst des griechischen Intellektualismus noch um den Abstand eines Äquators oder zwei überbietend. Aber ein unverbrüchliches Gesetz bringt es ja mit sich, daß auf die Gipfelung sofort der Abstieg folgen muß, und eine Ausnahme von dieser ehernen Regel haben wir auch hier nicht zu gewärtigen. Welt und Gott werden der Vernunft mittelalterlicher Menschen durch eine identitätphilosophische Ineinanderschau von wirklicher und denkender Bewegung durchsichtig und erklärbar, und somit sollte man meinen, ein physisch-metaphysisches Unbedingtes, *principium entis* und *principium mentis* in einem, könne der menschlichen Vernunft in keiner Falte mehr verborgen bleiben und müsse restlos erkenntlich und aufschließbar sein. Wo der gesamte irdische Prozessus in der Tat ein durch und durch vernünftig bestimmtes Hervorgehen und Heraussetzen ist; wo das Weltgeschehen unmittelbar sich zum Erkenntnisgeschehen vergeistigt; wo jede konkrete Einzelheit *more syllogistico* von der Totalität erst abgesondert, dann in die Totalität zurückgenommen wird; wo Ursachen und Gründe und Wirkungen und Folgerungen nur verschiedene Adspekte ein und derselben Notwendigkeit sind; wo die Form des Denkens vorbehaltlos mit der Form des Wirkens in eins fällt, — da müßte eigentlich der Gott in gestalt der Wahrheit ohne Rückstand ins Bewußtsein erkennender Menschheit hineingehoben werden können, da müßte unser in Vernunftschlüssen fortschreitendes Denken ohne Schranken alles zu durchdringen mächtig sein. Dennoch beginnt der mittelalterliche Intellektualismus eben hier, wo die Scholastik gleichsam alle frommen Leidenschaften ins Quellen und Wallen und Schwellen gebracht hat, unfern seinem Siedepunkt sich plötzlich um viele Grade abzukühlen. Wohl ist es der Vernunftschluß, der Welt und

Gott dem menschlichen Erkenntnisvermögen erschließt und
Aufeinanderfolge, Auseinanderfolge der Dinge durch Auf-
einanderfolge, Auseinanderfolge der Begriffe begreiflich
macht. Jedoch und leider bleibt auch jetzt dieses Begreifen
lediglich menschliches Be-greifen, lediglich menschliches
Er-greifen Gottes, ohne jemals in diesem Diesseit zum gött-
lichen Begreifen und Ergreifen zu gedeihen. Sogar diese
Urbewegung des Folgerns und Schließens, wie ungemessen
ihre Bahn im übrigen sei, bewegt sich doch nur stets von
einem Begriff zum anderen Begriff, oder von einem Ding
zum anderen Ding: von den Grundsätzen zu den Folge-
sätzen, von dem Oberbegriff zu dem Mittelbegriff, vom
Mittelbegriff zum Unterbegriff, von der Ursache zur Wir-
kung, vom Früheren zum Späteren, vom Allgemeineren
zum Besonderteren, vom Wirklicheren zum Unwirklicheren,
vom Ewigen zum Geschaffenen, von dem Wesentlichen zum
Daseienden oder umgekehrt, — eben dieses aber entspricht
nur einem Denken vom Menschen aus zum Gott hin,
nicht einem Denken vom Gott aus zum Gott hin. Ge-
rade beim Schließen und Folgern verfährt die Vernunft in
Ansehung des unbedingten Wesens nur bedingt und un-
wesenhaft, nämlich nur von einem Gegebenen zum anderen
schrittweis vorwärts denkend, nur in den Mannigfaltigkeiten
des Bewußtseins heimisch; und kurz und gut, nur nach Art
eines *discursus*, eines Hin- und Widerlaufens vollzieht sich
die syllogistische Bewegung: ungöttlich schon als Bewegung
überhaupt, indem Gottes Denken gar nicht in Bewegungen
verläuft, sondern unbewegt in der Stätigkeit verharrt. Der
Mensch hingegen bleibt dem Diskurs verhaftet, eben weil
und wofern die ihm geläufige Erkenntnisweise der Ver-
nunftschluß ist. Gott verfährt in Weise einer *simplicis
intelligentiae*, die alles Bestehende in einem Nu sichtet,
alles Bestehende zumal zu seiner Wahrnehmung bringt,

indes der Syllogismos voraus setzt und heraus stellt und zurück nimmt. Ein solches Voraussetzen, Herausstellen, Zurücknehmen betrifft sozusagen *ipso facto* nicht das Wesen, sondern die Wirklichkeiten, nicht das Sein, sondern das Dasein, nicht die *essentia*, sondern die *existentia*. In der Tat, nur die Existenzen, nicht die Essenz liefern die Angriffspunkte für die Bewegung des schließenden Denkens; nur die Existenzen, nicht die Essenz liefern die verschiedenen *termini* der Folgerungen und Schlüsse. Unser Wissen um Gott geht genau so weit, daß wir das Wesen als Urgrund und Ursache der Geschaffenheiten erfassen, — darüber hinaus zu dringen ist der irdischen Vernunft verwehrt. Was das Wesen an und für sich sei, kann der selbst in der Existenz befangene Verstand sterblicher Menschen bei Lebzeiten nie begreifen, es sei denn allenfalls in einem entrafften, vom Leib zeitweilig gelösten Zustand der Seele: also daß das berüchtigte Problem Spinozas von der Essenz und den Existenzen schon für die Theologie und Syllogistik der Scholastik von entscheidendem Belang wird. Die bedeutsame Gegensetzung der menschlichen und der göttlichen, der syllogistisch-komplexen und der simplexen Erkenntnisweise hakt gleichsam ein an die Unterschiedenheiten der Essenzen und Existenzen: und in diesem Betracht ist mit dieser Gegensetzung geradezu die Grenze des mittelalterlichen Intellektualismus erreicht und bezeichnet. Denn wenn der doch wahrlich hoch genug gewipfelte Baum dieses Intellektualismus trotz allem nicht in den Himmel gewachsen ist, — nicht in den Himmel, *coelum lucidum* in einem sehr buchstäblich aufzufassenden Sinn! — dann ist dies durch die scharfe Abhebung des syllogistisch-komplexen vom simplexen Wissen verursacht: ihrerseit triftig genug in der gedanklichen Unterscheidung der Essenz von der Existenz begründet.

Was aber diesen Gegensatz zwischen menschlicher und göttlicher Erkenntniskraft anlangt, so versteift er sich noch einigermaßen, sobald man die eigentümliche Wissenschaftlehre der Scholastik näher in Betracht zieht, wie sie ungefähr bis ins vierzehnte Jahrhundert hinein vorherrschend gewesen ist, wo sie erstmals wohl von Wilhelm von Occam ernstlich in Frage gestellt worden zu sein scheint. Werfen wir auf sie hier, der Bequemlichkeit halber auch jetzt der thomistischen Darstellung (wenigstens in den gröbsten Umrissen) folgsam, noch einen geschwinden Blick. Wie deutet sich die Scholastik den Vorgang des menschlichen Wissens und Erkennens als solchen, abgesehen von dem angewandten Schlußverfahren? Und was ereignet sich nach ihrer Auffassung bei einer so anspruchslosen urteilsmäßigen Feststellung: Das ist ein Stein?

Erkenntnis, Wissen, Erfahrung entsteht nach thomistischem Dafürhalten zunächst in dem sinnlichen Seelenteil, in der *anima sensitiva*, durch Einwirkung stofflicher Einzelgegenständlichkeiten auf die Organe des Leibes. Diese Einwirkung erzeugt je nach der Beschaffenheit der wirksamen Entität und je nach Beschaffenheit des gereizten Organs ein Abbild oder Scheinbild, gemeinhin *intentio* oder *species sensibilis*, oft aber auch nach platonischem Vorgang schlechtweg *phantasma* genannt. Aber weit gefehlt, daß solches *phantasma* oder solche *species sensibilis* an und für sich den wißbaren oder erkennbaren Inhalt des Bewußtseins bildeten, muß der Verstand zunächst aus ihr, die lediglich das Werk der Sinnlichkeit ist und darum der Sinnlichkeit allein zugänglich bleibt, eine Denkbarkeit, eine *species intelligibilis* machen, in welche dann erst ihrerseit die wissenschaftlich gesuchte ‚Washeit' einzugehen fähig ist. Der vom körperlichen Organ durch seine spezifisch sensuelle Tätigkeit aufgenommene und wiedergegebene Gegenstand bleibt

also an sich dauernd außerhalb der Seele; das sinnlich erzeugte Abbild des Gegenstandes verharrt gewissermaßen aufgehangen zwischen Leib und Seele an der Stelle seiner Entstehung; die begriffliche Gemeinvorstellung dagegen wandert vom äußeren Gegenstand ins Innere der Seele als die vom stofflichen Einzeldasein abgezogene, abgelöste, abgebalgte Form, als die gedanklich umrissene Gestalt (εἶδος), welche der Vernunft das Sinnengegebene ebenso erschließt wie sie umgekehrt das Vernunftgegebene auf das Sinnending zu beziehen gestattet. Die Wirklichkeit ‚Stein' gibt mithin den Sinneseindruck ‚Stein' auf das empfindende und empfängliche Organ des Leibes weiter, indes die Vernunft die gleichsam darin eingeschmolzene Vorstellung: Steinheit herausläutert, um mittels ihr eine bestehende Ähnlichkeit oder Gleichförmigkeit *(conformitas)* mit dem Stein der Sinneswahrnehmung festzustellen und mit dieser Feststellung den Aktus der Erkenntnis zu seinem endlichen Vollzug zu bringen. Erst diese vernunftgemäß zu bejahende Ähnlichkeit und Gleichförmigkeit des Begriffsbildes Steinheit mit dem Sinnenbilde Stein darf als Wissen und Erkennen bezeichnet werden. Was die Sinne des Leibes und die ihnen zugehörigen Organe auffassen, ist jeweils nur die besonderte und einzelne Erscheinung des Stoffes: was sich der Verstand rein aus sich zu vergegenwärtigen vermag, ist jeweils nur die enteinzelte und allgemeine Vorstellung der Form: und erst die Unterordnung des Stoffes unter die Form, des Einzelnen unters Allgemeine kraft einer bestehenden Übereinstimmung beider verdient den Namen der Erkenntnis. Urteile ich dann abschließend ‚Dies ist ein Stein', so hebe ich das Enthaltensein des Konkretum Stein in dem Abstraktum Steinheit nachträglich ins Bewußtsein; ich, auch hier in jedem Stück Nachahmer der Natur, die schon vorher alles stofflich Einzeldingliche gebunden hat ans formal Allgemeinwesent-

liche in Gestalt aristotelischer Synola, aus denen sich die Wirklichkeit auch des Scholastikers zusammensetzt. Über den Umweg der Sinne schält also Vernunft ihre Begriffe aus den synthetischen Welterscheinungen heraus, verselbständigt die Begriffe, vergleicht sie mit ihren stofflichen Entsprechungen und legt sie zuletzt diesen als ihr ‚Schema' unter, vermöge dessen Gleichförmigkeit und Ähnlichkeit ausgesprochen werden können. Ungefähr wie Kant zwischen die Denkform und den Anschauunginhalt sein berühmtes Schema zwischenschaltet, damit die erstere auf die letztere anwendbar werde, ungefähr ebenso schaltet Thomas zwischen die körperliche Gegenständlichkeit und das seelische Erkenntnisvermögen das Schema seiner *species intelligibiles* ein, damit sich die Vernunft der Gegebenheiten der Sinne verstandesmäßig bemächtigen könne. Und durften wir hier anmerken, daß Thomas Aquinas genau wie Immanuel Kant mit seiner Erkenntnislehre einen der großzügigen Ausgleiche zwischen Sensualismus und Apriorismus, zwischen Empirismus und Rationalismus gesucht und gefunden habe, einen der drei oder vier jeweils mit so unerhörtem Aufwand an spekulativer Kraft und Begabung unternommenen Ausgleiche, die während der bisherigen Geschichte der abendländischen Wissenschaften von einigermaßen abschließendem zeitweiligen Erfolg gewesen sind; durften wir des ferneren uns hier darauf berufen, daß die kantische Formel für diesen Ausgleich: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind, durchaus auf die thomistischen Gedankenreihen zugeschnitten erscheine, — wie könnte uns jetzt eine zweite sachliche, ob auch sicher nicht wörtliche Übereinstimmung in dieser Lehre vom ‚transzendentalen Schematismus' entgehen! Kant aber gegen Thomas, Thomas immer wieder gegen Kant ausspielen zu wollen nach der herkömmlichen Weise katholischer und

protestantischer Streithähne, dieses Unterfangen müßte den unparteiischen Beurteiler dieser beiden echten und überragenden Scholastiker auch noch dann lächern, wenn er dem gleichfalls herkömmlichen (jedoch weder zukömmlichen noch bekömmlichen) Gerede vom Glauben und vom Wissen höhere Haltbarkeit zuerkennen wollte, als es in Wahrheit verdient . . .

Einverstanden also, diese scholastische Theorie des Erkenntnisvorganges sei als solche schwerlich viel aufregender als die kantische selbst, die man in Deutschland ein halbes Jahrhundert lang als den Gipfel bisheriger Menschenweisheit kommentiert und komplementiert, paraphrasiert und korrigiert, variiert und dogmatisiert, kompiliert und extrahiert hat: so büßt sie dennoch vieles von ihrer scheinbaren Neutralität in theologischer und religiöser Hinsicht ein, wenn man näher zusieht, wie sie durchquert und durchkreuzt wird von einer anderen aristotelischen Lehre, die unter dem Stichwort des tätigen und des leidenden Verstandes weiterhin bekannt geworden ist. Man wird (wenigstens im groben) davon unterrichtet sein, daß *philosophus* unter dem *νοῦς ποιητικός* eine überpersönliche Erkenntniskraft der ‚Vernunft überhaupt' verstanden haben wollte, während er auf der anderen Seite den *νοῦς παθητικός* als den empfindung-gegebenen Stoff der einzelpersönlichen Wahrnehmung-zusammenhänge aufgefaßt hat, der zu seinem Teil die Betätigung jener Vernunft überhaupt ermöglichen sollte. Bei den arabischen Peripatetikern, insonderheit bei Averroes und Avicenna, scheint dann diese Unterscheidung von tätiger und leidender Vernunft eine umstrittene Frage von ausschlaggebender Wichtigkeit gebildet zu haben, bis sie in einer noch verschwierigten Form von Thomas dem theologischen System der Kirche eingefügt ward. Bei Thomas nämlich tritt die menschliche Vernunft im Widerspiel zur

göttlichen wesentlich als eine leidende oder mögliche, als *intellectus possibilis* auf, indessen jeder Erkenntnisvorgang in aller Strenge darin besteht, daß im Zustand bloßer Möglichkeit befindliche Gegebenheiten, mithin gerade die sinnlich-stofflichen Einzeldinge und Einzelwahrnehmungen, gewissermaßen durch die Betätigung des Verstandes *in actum* übergeführt würden. Wie also nun? Im Vorgang des Erkennens liegt es, bloße Möglichkeiten durch geistige Tathandlung zur Wirklichkeit zu straffen, — aber gleichzeitig gibt es eine Menschenvernunft nur im Zustand der Möglichkeit! Für die Gegebenheiten der Sinne gilt der Satz, daß sie nicht *actualiter*, sondern lediglich *potentialiter* vorhanden seien und erst nachträglich kraft einsetzender Erkenntnistätigkeit zum *actus* erhoben werden könnten. Für die menschliche Vernunft hingegen gilt der andere Satz, daß auch sie leider nur den Möglichkeiten zugehöre und sich erst an Wirklichem zur Wirklichkeit zu entzünden vermöchte gemäß der ausgesprochenen Regel: „Von der Möglichkeit kann etwas nicht in die Wirklichkeit umgesetzt werden, es geschehe denn durch irgendein *ens in actu.*" Woher aber dieses *ens in actu* nehmen, wenn weder der Weltstoff noch die Menschenvernunft etwas anderes sind als reine Potenzen oder Latenzen, denen zur Aktualität eben der natürliche Antrieb in sich selber fehlt?

Die Gegebenheiten der Sinne, sagte ich, seien nur mögliche Gegenstände der Erkenntnis; — wofern man sie nämlich auf einen Verstand bezieht, der selber ein tätiger, selber ein wirklicher ist, fügt der Aquinat mit einem seiner beliebten listigen Vorbehalte ergänzend hinzu. Einem Verstand hingegen, der wie der menschliche nur ein leidender oder nur ein möglicher ist, erscheinen diese Gegebenheiten soweit tätig und wirklich, soweit *ens in actu*, daß er sich seinerseit durch ihre Vermittlung dazu angereizt findet,

ens in actu zu werden. Vergleichungweise aktuell, aktualisieren die Sinneseindrücke den *intellectus possibilis* und steigern ihn zum *intellectus agens* hinauf: um dann diesem gegenüber selbst in den Zustand der Latenz zu versinken. Der Erkenntnisvorgang besteht mithin im wesentlichen darin, die Menschenvernunft aus bloßer Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus der Gebundenheit zur Tätigkeit überzuführen und dadurch unseren irdischen *intellectus possibilis* dem *intellectus agens* der Gottheit anzuähneln. Was jedoch hierbei von größtem Belang bleibt ist das eine, daß diese Verwirklichung des Menschenverstandes, diese seine eigentliche Vergöttlichung ausschließlich durch die Vermittlung der Sinnenwelt und ihrer einzelnen Bestandteile geschieht. Erst die Sinneseindrücke regen den ‚Geist' dazu an, aus seiner Latenz herauszutreten und sich zu voller Selbstbetätigung zusammenzuraffen. An sich eine unbeschriebene Tafel, wie man gesagt hat, bedeckt sich die Menschenseele mit den Runen und Stäben des Wissens erst, nachdem sie gleichsam von einem Netzwerk von Eindrücken aus dem Bereich der Materie überzogen ward. Wer freilich dann das Hingeschriebene entziffert und buchstabiert, ist nicht mehr dieses Lineament von Eindrücken als solches, sondern ist die Seele selbst in ihrem intellektiven Teil. Aber schreiben mußten fürs erste doch die Eindrücke, ohne die es zu keiner Lesung und zu keiner Deutung jemals kommen würde. Unser Verstand ist ein brauchbarer Fährtenleser, ein geübter *pathfinder* mit der Gabe der richtigen Verknüpfung und Trennung, Unterordnung und Überordnung, Ableitung und Rückführung. Aber diese seine unschätzbaren Kräfte kann er nur entfalten, wo ihm Fährten, Spuren, Eindrücke, Zeichen, Anhaltspunkte gegeben sind, nicht wo er ins leere Blaue faseln soll. Von Haus aus lediglich eine Möglichkeit zwischen Wirklichkeiten, eine Potenz unter Aktualitäten,

eine gebundene Energie unter arbeitenden Energien, erstarkt die Vernunft zur Betätigung und Leistung erst gegenüber der sinnlich empfangenen Erscheinung, die im Vergleich zu ihr immer noch als *ens in actu* zu bewerten ist. Dies geschehen, hat sich die Vernunft dann allerdings selber in ein *ens in actu*, nämlich in den *intellectus agens* umgewandelt: kraft des Sinneseindruckes nunmehr von ihrer bisherigen Gebundenheit entbunden und in den Stand gesetzt, die *species intelligibiles* von den *species sensibiles* aktiv abzulösen und als logische Gleichnisse ihren sensuellen Entsprechungen sowohl zu überordnen wie zu unterstellen. Gewiß entstammen diese *species intelligibiles* in keiner Weise den *species sensibiles*, auf deren Wahrnehmung hin sie zu eigener Entfaltung gelangen, sondern sie gehören durchaus dem wirksamen Verstand an, der durch jene sozusagen aus dem schlafenden zu dem wachenden Zustand erweckt wird. Immerhin jedoch bleibt es der Sinnlichkeit allein als unerläßlicher Gelegenheit ein für alle mal vorbehalten, den *intellectus possibilis* zum *intellectus agens* zu straffen; — denn stätige Tathandlung an und für sich, *actus purus* ohne jeden äußerlichen, ohne jeden sinnlichen Antrieb nur aus eigener Wesensvollkommenheit ist nur Gott, die ewige Denkung des Denkens, die ewig in Vollendung ihres Selbst begriffene Tätigkeit der Entelechie. Unsere Vernunft jedoch hat ihren Antrieb an der Sinnlichkeit, es ist nicht zu leugnen. Und Thomas von Aquino spricht es mit dürren Worten aus, daß der *intellectus agens* zwar der Menschenseele inwendig sei: stets aber nur als gleichsam unterschwellige Energie in der Bereitschaftlage und des alarmierenden Zeichens von außen her bedürftig, um sich zu aktivieren. Drücken wir diesen erkenntnismäßigen Sachverhalt in der Sprache der Religion aus, so kann er nur dies besagen, daß die menschliche Seele ausschließlich unter dem geburtshelferischen Beistand des Un=

göttlichsten, was es gibt, nämlich des Weltstoffes, sich selbst als gottähnlich erweise und bewähre. Eine virtuelle Energie, die ihre Gelegenheit außerhalb ihrer selbst erst suchen muß, um aktuelle Energie und mit dieser eigentlich nicht nur logische, sondern auch religiöse Valenz zu erlangen, — das ist genau der Fall der menschlichen Vernunft nach Auffassung der Scholastik. Abhängig von dieser Gelegenheit kommt die Vernunft dauernd in eine Schwankung und Schwingung zwischen *sensualitas* und *intellectus agens* zu liegen: nirgends an ihrem Bestimmungort, fortwährend in schwebender Bewegung teils nach dem einen, teils nach dem anderen der beiden Pole des All. So wandern die Ionen einer Säure, eines Salzes, einer Base gezwungen rastlos zur Kathode, zur Anode hin, so lange vom Strom in ihre Urbestandteile zerlegt und zersetzt, bis Säure, Salz oder Base ihrerseit vollends aufgezehrt worden sind . . .

Unterschätzen wir die außerordentlichen Folgen dieser hier leider nur obenhin zu umreißenden Erkenntnislehre für die religiöse Haltung des Mittelalters nicht. Eine vollkommene Intellektualisierung von Welt und Gott meinte schon ihr Ziel erreicht zu haben, indem sie das wirkliche Geschehen gleichsam in der Pfanne der Syllogistik zum Denkvorgang verdampfen ließ, der sich bei näherem Zusehen als eine göttliche Heraussetzung und Wiederbringung, als ein göttlicher *egressus* und *regressus* in des Begriffes großartigster Bedeutung erwies. Aber derselbe geschichtliche Augenblick, der über diese gewaltige Vergeistung des Lebens und Daseins die Entscheidung bringen sollte, entschied auch (im unbemerkten Widerspruch zu den Voraussetzungen dieser Vergeistung) über eine Interpretation des Erkenntnisvorganges, die theoretisch zwischen Sensualismus und Apriorismus zwar die goldene Mitte halten wollte, praktisch aber, und damit zuletzt auch theologisch und

religiös, den Sensualismus zu begünstigen sich bestimmt fand. Denn von derselben Interpretation aus war der Mensch durch seine Bindung an die sensible Spezies für immer auf die Spuren von draußen verwiesen, wenn je er zu einem Wissen und Erkennen fortzuschreiten strebte. Unweigerlich mußte darum in der Folge auch der höchste Anspruch geopfert werden, die Menschenvernunft vermöchte die unbedingte Wahrheit des Wesens an und für sich zu wissen oder zu erkennen. In großer Schärfe hob sich jetzt der wirkende Verstand Gottes als der *actus purus* von geistigen Betätigungen ab, die bestenfalls unter dem Beistand sensueller Erlebnisse eben als ‚Betätigung' in Kraft treten durften. Durch diese an sich zwar überlegte und besonnene Annahme, die aber bei der sonstigen Maßlosigkeit des geistigen Ehrgeizes nicht zu erwarten gewesen ist und allen übrigen Vorausbedingungen und Endabsichten der Scholastik aufs wunderlichste widerstreitet, erscheint unsere Vernunft plötzlich nach unten und nach außen hin von den Sinnenbildern der Wahrnehmung begrenzt und wegen dieser Begrenzung ungeeignet zu einer Begegnung ‚von Angesicht zu Angesicht'. Genau jetzt, wo der mittelalterliche Genius Welt und Wirklichkeit zu einer Denkbewegung von kristallglashellster Durchsichtigkeit verflüssigte, widerruft er seine ganze parmenideisch-identitätphilosophische Metaphysik von der Dieselbigkeit des Seienden und des Gedachten, indem er die gesamte Erkenntnis nach ihrem Umfang aufteilt in eine unvermittelte und in eine vermittelte, in eine tätige und in eine mögliche, in eine erschauende und in eine erschließende, in eine wirkende und in eine empfangende, in eine göttlich-englische und in eine menschliche, in eine synthetische und in eine analytische, in eine simplexe und in eine diskursive. Was jetzt der Vernunft zugänglich ist, hat zwar die Beschaffenheit des Allgemeinen, aber bleibt

dafür auch als bloße Möglichkeit in unterschwelligen Schichtungen dunkel gebunden, bis die Sinne es zur Tätigkeit verlocken. Was sich hingegen den Sinnen vom Stoff her einprägt, ist mit dem Verstand verglichen zwar wachend, dafür aber nur besondert und einzelwesenhaft, nur dies oder das ohne allgemeinen Wert und Rang. Gott aber, in sich dieser Unterschiede feierlich enthoben, er weiß und erkennt kraft ewiger Tathandlung aus seinem Wesen heraus in einer Weise, die unsere wahrnehmungbedürftigen Vernunftkräfte unendlich übersteigt. Dies *lumen divinum, lumen increatum* bleibt als die erste Wahrheit dem möglichen Verstand solang umfinstert, als dieser mit dem Fleisch gepaart ist, denn weil er mit dem Fleisch gepaart ist, bedarf er ja des Fleisches und der Sinne zu seiner Erkenntnis. Und ob auch unser höchst bettelhafter Verstand, alles in allem ein wahrer Leihhaus- und Lumpensammlerverstand, dem göttlichen immerhin darin gleichen würde, daß unmittelbar auch er in Allgemeinbegriffen, Wesensformen, Gattungvorstellungen denkt, so sind und bleiben seine Allgemeinbegriffe, seine Wesensformen, seine Gattungvorstellungen, nie darf man es vergessen, die Extraktionen und Abstraktionen aus den sensiblen Spezies, — indes Gott und die Engel, an sich selbst lautere Formen ohne Vereinigung, ohne Verunreinigung mit dem Stoff, lauter und urbildersälig in stofflosen Formen zu erkennen pflegen: sie, die einzigen wirklichen Platoniker, die es nach der peripatetisch-scholastischen Fehldeutung des Platonismus überhaupt noch gibt und geben kann . . .

Wir aber, betroffen, überrascht, ratlos vor dieser paradoxen Wendung der mittelalterlichen Scholastik, mögen nie aus den Augen lassen, was den scholastischen Intellektualismus von dem antiken Intellektualismus denn doch unerbittlich trennt: daß nämlich die Vernunft unserer Gat-

tung, unstreitig das erste aller Seelenvermögen und nach Würde und Herkunft durchaus göttlich, trotzdem ein teuflisches Moment von tief verruchter und sündiger Beschaffenheit in sich birgt. Mit den heiligen Kräften der Vernunft wendet sich die Hierarchie des Geschaffenen ihrem glorreichen Schöpfer liebeatmend zu von Anfang an: aber schon wird ein großer Teil von allen zu Fall gebracht, um für Äonen zur Unsäligkeit verdammt im Pfuhl zu schmachten. ‚*Eritis sicut Deus*' gaukelt Vernunft dem obersten Engel als ein geistiges Gelüste trügerisch vor die Seele, also daß er, Lichtbringer und erster Diener Gottes, ihm entweder ähnlich zu sein trachtet mit einer Ähnlichkeit, die er überhaupt nicht oder wenigstens nicht aus eigenem Vermögen erwerben kann, — oder daß er ihm gar, was Thomas freilich im Unterschied von anderen Doktores und Magistri für ausgeschlossen erachtet, völlig gleich zu sein wünscht: selber Gott in allen Stärken und Herrlichkeiten. Die erste Sünde der Engel war also der Stolz, und zwar deutlicher der Vernunftstolz, dem Meister und Schöpfer aus eigenen Kräften ähnlicher zu werden als es in der Bestimmung ihres Wesens lag; und dieselbe Sünde hat sich dann einmal noch im Paradiese wiederholt, als Urvater und Urmutter unseres Geschlechtes es dem gestürzten Engel nachzutun versuchten und zu ihrem Teil der Hoffahrt der Vernunft und ihrer Begehrlichkeit verfielen. Derart wird ein und dieselbe Vernunft, sonst dem Menschen als höchste Seelenkraft Gottähnlichkeit verbürgend, mit dem Schandmal der Erbsünde gebrandmarkt; derart wird die Gottähnlichkeit selber als das letzte und gerechtfertigste Lebensziel aller wurzelechten Religionen hohen Stiles vor den mittelalterlichen Frommen verbotener Vermessenheit und sündhafter Begehrlichkeit verdächtigt. Dies ist der heillose Grundwiderspruch, dessen unser Europa der Christenheit nie und nirgends mehr genesen konnte.

‚Du wirst wie Gott sein‘ ist der jauchzende Jubelchor des Christglaubens, aufrufend alle Chöre Himmels und der Erden zum Fackeltanz des Geistes und der Geister ..... ‚Du wirst wie Gott sein‘ ist zugleich aber die boshafte Einflüsterung der Muhme Schlange, Engel und Mensch dämonisch zur Lästerung und zum Abfall verführend. Eine Vernunft, die bis zur ersten Wahrheit nach Art dieser ersten Wahrheit selber vorzudringen fähig wäre, vertrüge sich darnach, wir sehen es sehr wohl ein, schlechterdings nicht mit der dogmatisch-biblischen Tatsache der Erbsünde und ihren traurigen Folgen. Darum also muß der Menschenverstand als bloßer *intellectus possibilis* zeitlebens eingesperrt bleiben in die Wände seiner fünf äußeren und vier inneren Sinne; darum also darf der schmale steile Weg der Erkenntnis nach scholastischer Doktrin nicht zum Gipfel des Heiles, nicht zur vorbehaltlosen Vergöttlichung führen. Würde doch jede gegenteilige Verheißung das Sündengefühl des Adamsohnes Lügen strafen; würde doch jede anderslautende Annahme des Sohnes Opfer um der verletzten Gerechtigkeit des Vaters willen überflüssig erscheinen lassen; würde doch jede widersprechende Voraussetzung Vernunft und Erkenntnis zur Beschämung des Glaubens und der Offenbarung dauernd bevorrechten, — so seltsam sind hier Wohl und Weh, Tugend und Laster, Vorzug und Nachteil der menschlichen Vernunftkraft vernestelt. Und wie keine geoffenbarte Wahrheit gegen die Vernunft sein kann, so keine vernünftige Wahrheit gegen die Offenbarung; dieser Satz gilt für die gesamte Scholastik unbedingt. „Denn“, heißt es darüber bei Thomas Aquinas, „Vernunft und Offenbarung sind beide von Gott, der sich nicht widersprechen kann“ ... Daß Gott nämlich sich selber als eingefleischter Dialektiker und Peripatetiker vielleicht mit Absicht widersprechen wolle: zu diesem verwegenen

Einfall ist sogar Thomas noch nicht Hegel oder nicht mehr Heraklit genug . . .

Wie eine Fähre zwischen zwei gegenüberliegenden Ufern ein und desselben Flusses bewegt sich mithin die Vernunft des mittelalterlichen Menschen zwischen *intellectus agens* und *species sensibiles* hin und wider, und aus diesem Grund haben wir der scholastischen Intellektualität neben ihren bisherigen Tendenzen den Hang zu einem Allegorismus ohne Maß und Halt zuzuerkennen. Hier weisen alle Sinnenbilder auf allgemeine Begriffe, die in ihnen als Latenzen ruhen. Hier weisen alle Gemeinbegriffe auf sinnliche Gegebenheiten zurück, aus deren Vergesellschaftung sie herausgelöst werden müssen. Hier weisen die einen sowohl wie die anderen auf ein allgemeinstes und doch wieder besondertstes Wesen hin, welches weder mit Begriffen zu begreifen noch mit Wahrnehmungen wahrzunehmen ist. Seiendes und Gedachtes nehmen auf diese Weise eine uneigentliche Bedeutung an, kraft deren jedes im Grunde statt eines anderen und für ein anderes dasteht, jedes auf ein anderes irgendwie Bezug nimmt, ja zuletzt jedes als Stellvertretung eines schlechthin Unerreichlichen und Unbezeichenbaren gewertet werden muß. Anstatt jeder beliebigen Gegebenheit der Sinne oder jedes beliebigen Sachverhaltes des Verstandes könnte ebensogut oder noch besser eine beliebige andere Gegebenheit oder ein anderer Sachverhalt ins Bewußtsein treten und die Aufmerksamkeit beschäftigen, weil jedweder sinnliche oder sinnige Inhalt gleich viel oder gleich wenig geeignet erscheint zur Repräsentation Gottes und abgesehen von dieser repräsentativen Verpflichtung eine erkenntnismäßige Bedeutsamkeit gar nicht beanspruchen darf. Die Größen aller Ordnungen werten nur kraft einer gleichsam unterirdischen, gleichsam

unirdischen Bezugnahme auf die Größe aller Größen, welche jedoch ihrerseit weder durch eine transzendentale Mathematik noch durch eine transzendentale Empirie vorstellbar wird. Jeder Ausdruck unserer armen Sprache meint nunmehr mit den Zeichen der Endlichkeit Unendliches, mit den Gebärden der Vergänglichkeit Unvergängliches darstellen zu können, indes Begriff und Wirklichkeit, Gedanke und Erscheinung nur die Gleichnisse für die nämliche Unbekannte jenseit ihres eigenen Bereiches bleiben. Alles Erlebnishafte zielt auf ein unerlebtes, unerlebbares Urerlebnis hin, und erst in die vollendete Unendlichkeit kommt der Schnittpunkt all der Geraden zu liegen, die wir auf die Tafeln des Wissens als Formen und als Stoffe der Erkenntnis ziehen. So müssen wir's an stammelnden Lauten genug sein lassen, wenn auch mit dem immerhin gehobenen Bewußtsein, tatsächlich in Zeichen zu denken, zu sprechen, zu empfinden. Aus dieser Sachlage ergibt sich fast mit einer Art Zwang die Allegorie als die angemessene Form der mittelalterlichen Frömmigkeit, ähnlich wie sich früher das Epos als die angemessene Form der griechischen Weltverklärung, die Tragödie als die angemessene Form des griechischen Sühnbedürfnisses ergeben hatte; — wobei wir allerdings uns Klarheit darüber schulden, daß solche Formen des Kultus und der Kultur durchaus ein schöpferisches Wunder bleiben und aus geschichtlichen Zuständen weder zu erklären noch abzuleiten sind. Die Allegorie also, sage ich, tut sich zur eigentlich künstlerischen Grundform des reifen Mittelalters auf, und dies will ernstlich etwas völlig anderes heißen, als wenn ich beispielweise sagte, die Allegorie werde im reifen Mittelalter als Kunstmittel vor anderen Kunstmitteln bevorzugt. Nein: Eine einzige weltumspannende Allegorie und nur eine solche vermag der dichterische Genius der geschichtlichen Stunde hervor-

zubilden, und diese Tatsache muß für uns entscheidend sein. Ein Einbildungvermögen so leidenschaftlich, so gestaltungstark, so griffsicher wie zu keiner Zeit zuvor, unterwirft sich und seinem unstillbaren Trieb nach allegorischen Bezügen die ganze endliche Welt in ihren bekannten Breiten, um jedes einzelnen Menschenwesens völlige Ungleichung mit dem unendlichen Wesen triumphierend zu verkünden: dies alles ist nicht Er und nicht Es, und dennoch alles in irgendeiner Brechung, irgendeiner Trübung Er und Es! Diese ‚Komödie' aber von des Menschen Aufstieg aus der Hölle auf zum Fegberg und vom Fegberg auf zum Himmel, von einer dankbareren Nach- als Mitwelt die *divina* geheißen, ist weder ein allegorisches Epos geworden noch ein allegorisierendes Stück Lyrik, weder ein allegorischer Roman noch eine allegorisierende Didaxis, sondern schlechthin und *sui generis* eine Allegorie, nein, die Allegorie überhaupt geworden in hundert lyrisch-episch-didaktischen Balladen und Romanzen und Kanzonen, — und insofern poetische Erfüllung aller scholastischen Sehnsucht und Frömmigkeit des mittelalterlichen Genies . . .

Kein Zweifel, daß der bisher behandelte Teil unseres europäischen Mittelalters seine eigentliche Krönung in diesem Gedicht findet, dessen Sänger nach der langobardischen Herkunft von urgroßmütterlicher Seite her den immerhin bemerkenswerten Namen Aldiger, Adighieri, Alighieri führt, also gewissermaßen den Namen eines anderen ‚Shakespeare', eines beherrschteren, formverpflichteteren, gebundeneren, zuchtvolleren, weltrichterlicheren, geistzugewandteren, christlicheren Ger- und Speergewaltigen. Seien an dieser Stelle über sein *opus majus*, über sein größeres und größtes Werk noch etliche sparsame Worte mir wenigstens insoweit verstattet, als sie mit der scholastischen Erkenntnis- und Wissenschaftlehre und derart mit der jetzigen Erör-

terung enger zusammenhängen. Hinsichtlich eben dieses Zusammenhanges dünkt mich's nämlich durchaus der Erwähnung bedürftig, daß Dante Alighieri jenen obgedachten Sensualismus der scholastischen Doktrin auf herkömmliche Weise geteilt zu haben scheint, ohne im geringsten einen Vorbehalt oder eine Einschränkung zu versuchen.

„Derart muß man zu euerer Verständnis reden:
Weil sie der Sinnlichkeit allein weiß zu entlehnen das,
Was sie darnach zur Würde der Vernunft kann heben ...,"

Mit diesen halbwegs freilich doch entschuldigend gemeinten Worten beginnt Beatrice ihre Erklärungen, die sie dem Schützling über den platonischen Mythos von den Gestirnseelen und seine christlichen Richtigstellungen zu geben geruht. Durchaus bedacht stellt sich mithin der eigentliche ‚Archipoeta' des Mittelalters unter das Gesetz des Allegorismus, welches seine Zeitgenossen zwingt, fortwährend mit der Sprache sinnlicher Bilder eine Sache zu bezeichnen, die nicht sowohl alle Sinne als vielmehr auch jedweden Sinn vollkommen übersteigt. Und obgleich kein zweiter Dichter neben Dante oder nach ihm das Bild zu ebenderselben übermäßigen Gestaltetheit und Prägungschärfe zu steigern vermochte und mit dem Bilde gleichzeitig auch den Begriff selber, bewegt sich dennoch kein zweiter mit solcher gelassenen Verwegenheit fortwährend hart an der Grenze des Unsäglichen. Die Spannung zwischen dem sprachlich zu Verlautbarenden und dem wirklich Gemeinten nimmt bei ihm so sehr an Stärke und Heftigkeit zu, daß es der durchschnittliche Leser von heutzutage (allerdings der verwahrloseste, einbildungverlassenste, oberflächlichste, roheste, gleichgültigste, zerstreuteste, abgebrühteste Leser aller Zeiten), — daß er's in diesen elektrisch höchstgeladenen Bezirken gar nicht mehr aushält: in Bezirken, wo ähnlich wie in manchen amerikanischen Wüsten- und Steppengegen-

den vor oder nach einem der gefürchteten Wirbelstürme dem Reisenden auf jeder ausgestreckten Fingerspitze, auf dem Gewehrlauf, auf den Ohren seines Pferdes knisternde Flämmchen spukhaft bläulich sprühen und tänzeln ... Des Unsäglichen somit in jedem Wort entschlossen eingedenk, nimmt sich dieser hochmögende Walt-Herr des Wortes die Freiheit, etwa die Kirche einem Wagen zu vergleichen; das Papsttum des Wagens Deichsel; den Unglauben einem Fuchs; Jesus Christus einem Pelikan; den Retter von Reich und Staat einem Windhund; die vier Sterne des südlichen Kreuzes den vier ‚anthropinen' Tugenden, Canopus, Achernar, Fomalhaut aber den drei ‚theogenen' Tugenden: ‚Hier sind wir Nymphen, jedoch im Himmel sind wir Sterne ...' Und zwar alles dieses, ohne fühlbar aus dem Erhabenen ins Abgeschmackte zu fallen. Denn wo jedes Ding einen Begriff, jeder Begriff aber Unbegreifliches bedeutet, da muß sich die grundsätzliche Stellvertretbarkeit aller Erscheinungen wahrhaft ins Grenzenlose weiten. Dieser Dichter schildert daher die siebenstufige Höllentreppe und meint die sieben *vitia capitalia* der christlichen Sittenlehre, meint Wollust, Völlerei, Unmaß, Trägheit, Zorn, Scheelsucht und Hochmut. Er spricht in blauen Entzückungen, in gnostisch-chaldäisch-mithrazistischen Erinnerungen von den Umschwüngen der Gestirne, und meint die verschiedenen Grade der Besäligung, wie sie die Anschauung der Gottesfülle, gemeinhin *visio beatificans* geheißen, dem Schauenden gewährt. Er spricht von Vergilius, meint aber denjenigen Teil unserer Erkenntniskräfte, die lange vor der christlichen Offenbarung in den erleuchteten Geistern unserer Gattung betätigt worden sind, um damals schon das Heil der Seele zu erwirken. Er spricht (unendlich innig) von der Geliebten seiner Jugend, und meint vollendender Gnade, *gratiae perficientis* göttliches Hochgeheimnis, ihre Auserwählten zur

Beharrlichkeit und zum Fortschritt im Dienst des höchsten Gutes weihend. Er, der den Milione di Messer Marco Polo unzweifelhaft kannte, er, selber ein Marco Polo, Landfahrer, Entdecker, Weltreisender nach unerforschten unteren und oberen Gebieten, er spricht viel und grausam, vielleicht allzuviel und allzu grausam von den schrecklichen Strafen der ewigen Hölle und des zeitlichen Fegberges, — aber meint damit doch schon etwas wie eine selbstgeschaffene, selbstgetane Zuständlichkeit der Seele, worin sich diese durch bloßes Sotun und bloßes Sosein bettet (indem für sie das *operari sequitur esse* nicht weniger gilt wie das *esse sequitur operari!*): derart zwar, daß Wollüstlinge unstät im Sturm herum- und hinumgewirbelt werden, daß Schlemmer bis zum Bauch in Schlamm und Unrat stecken, daß Geizige und Verschwender in fruchtlos bitteren Anwürfen und Beschuldigungen einander durchs Leben hetzen, daß Selbstmörder Baum und Pflanze werden, daß Stolze unter unerträglich schwerster Bürde zu seufzen und zu keuchen haben, — Dante war bekanntlich sehr stolz! — oder daß Zornwütige in Nebeln schwarzen Rauchqualms nie ihren Weg zur Klarheit finden, indes Neidlinge geblendet sich des echten Lichtes je und je versehen müssen . . .

Auf solche allegorische Weise durchmißt denn auch Dante den Umkreis von Natur und Menschlichkeit wie einst Homer, dem wiederum zu seinem Teil die dantische Höllenfahrt nicht unbekannt geblieben war. Er durchmißt diesen Umkreis Homers freilich mit dem einen und beträchtlichen Unterschied, daß ihm alles, was dort einfach ‚ist', außerdem und wesentlich noch etwas ‚bedeutet'. Dadurch wächst jede Erscheinung ins unendlich Beziehungreiche und Hintergründige, verliert sich in farbige Anspielungen und Möglichkeiten, umflort sich mit seltsamen Geheimnissereien und Doppelsinnigkeiten. Und wenn das Epos Homers gewisser-

maßen in jeder Zeile ruht, so wie nach eleatischer Auffassung der abgeschossene Pfeil in jedem Zeitpunkt seiner Flugbahn ruht, dann befindet sich die Allegorie Dantes fortwährend in einer heftigen, sehr unhomerischen Bewegung, die nicht einmal stätig, sondern abgebrochen ist und immer von einem Inhalt des Bewußtseins zum anderen hin und wieder wippt. Geisternde Ruhelosigkeit ist recht das Element des allegorischen Dichters, weil er nur vermittels ihrer auf Leser und Hörer seinen eigenen Zustand zu übertragen vermag, welcher nichts anderes als Sehnsucht ist. Für diese Sehnsucht, diesen Gottesdurst gibt es nur die einzige Ausdrucksform der Allegorie, — wenn nicht geradezu Musik, welche bei Dante übrigens in Klang und Bewegung seiner Terzinen eingeflossen ist. Die Allegorie ist es, die jede Wirklichkeit, jede Gestalt, jedes Ereignis zu einer bloßen Vorläufigkeit, zum bloß übereinkunftgemäßen Verständigungzeichen für das X des höchsten Seins und höchsten Wertes herabsetzt, indessen es auf diesen allein bei jeder Verlautbarung und Gebärdung des kolossalischen Gedichtes abgesehen ist: um so eindringlicher abgesehen, desto weniger diese Absicht mit eigentlich menschlichen Mitteln und Hilfen verwirklicht werden kann. Wie bei den Türmen gotischer Hochkirchen jedes Bauglied und jeder Zierat so bestimmt und so zwingend nach oben ins Grenzenlose weist, daß man sie in völliger Erscheinung nur hochgereckten, hochgerenkten Halses zur Sicht bekommt, so deutet bei Dante mit der nämlichen Bestimmtheit und dem nämlichen Zwang jede Silbe in Jenseitsinnliches und Jenseitsinniges. Mithin in ein Bereich, von welchem wir Menschen eben nur innerhalb der Lebensform der Sehnsucht sälige Kunde erhalten, bis uns etwa zuletzt doch jenes wonnige Lächeln irgendwo winkt, um dessentwillen wir aus der Hölle über den Fegberg auf zum Himmel gestiegen

sind und welchem in tausend tausend Rätseln die bezaubernden Worte der Besäligerin Beatrice gewidmet sind: „*Tu hai vedute cose, che possente Se' fatto a sostener lo mio riso . . .*"

Eben bei Dante aber kann man mit der erstaunten Frage nicht länger zurückhalten, warum selbst er, Poet und nicht Scholastiker, Poet und doch Scholastiker, sich in seinem Gedicht zu einem derart belastenden Aufwand an Intellektualität hat verleiten lassen, trotzdem gerade er von der Unmöglichkeit vernunftgemäßen Gotterkennens schmerzlich überzeugt war. Schmerzlich überzeugt, — wenn er sich bei Gelegenheit mit peinlichen Selbstvorwürfen quält, daß er wissenschaftlicherweise habe ergründen wollen, was Wissenschaft als solche zu ergründen nie und nie vermögend sei. Führt doch am meisten er an auffälliger Stelle Klage über die ‚*diffetivi sillogismi*', daß sie die ursprüngliche Flugkraft des Geistes lähmten: ohne jedoch zu seinem Teil, wie es dann folgerichtig gewesen wäre, Abstand davon zu nehmen, die versponnensten, spitzfindigsten, ausgeklügeltsten Erörterungen des Thomas Aquinas oder anderer Scholastiker in eine Faust voll Terzinen so eisern fest zusammenzupressen, daß der gewissenhaft willige Leser Stunden, ja Tage unausgesetzter Grübelei darüber zu verbringen sich aufgefordert findet. Auf der einen Seite ganz Scholastiker, intellektualisiert er fast ohne Rest den Glauben, wenn er ihn unter deutlicher Bezugnahme auf eine Stelle des Hebräerbriefes (*Ἔστιν δε πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων,* von Luther nur sehr ungenau, ja eigentlich falsch mit dem Satz wiedergegeben: Es ist aber der Glaube eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und Nicht-Zweifeln an dem, das man nicht siehet); — wenn er ihn also in wörtlicher Erinnerung an diese Stelle als Hypostasis und Elenchos, als *sustantia* und *argomento*, als Grundlegung

und Beweismittel kennzeichnet und ihm damit unverhohlen den Rang wissenschaftlicher Erkenntnis beimißt. Auf der anderen Seite muß er, der zuletzt der kontemplativen Richtung der Scholastik, einem Hubert oder Richard von Sankt Viktor oder einem Bonaventura ungleich näher steht als der spekulativen Richtung, wie sie der ‚Definitor' der Dominikaner vertritt, die Unzulänglichkeit und Vergeblichkeit dieser Vernunftanstrengungen viel tiefer als jeder andere seiner tiefen Zeit empfinden. Dieser entrückteste Visionär nicht nur des christlichen Mittelalters konnte sich die Unzuständigkeit der Vernunft in allen ersten und letzten Fragen unmöglich weniger scharf zum Bewußtsein bringen als etwa ein Thomas von Aquino, und wenn nach der sauberen Einteilung und Feststellung Richards von Sankt Viktor bereits der sechste kontemplative Grad *(‚alienatio mentis')* durchgängig übervernünftiger Beschaffenheit ist: wie übervernünftig, vernunftüberschreitend, sinnübersteigend mußten Dante erst seine eigenen Entzückungen und Berückungen bedünken. Keine andere Gestalt des Mittelalters bringt demnach den ungeheuern Widerspruch der ganzen scholastischen Epoche so schroff zur Äußerung wie der Dichter und der Denker Alighieri: mit der Vernunft das Heil gleichsam erdenken zu wollen, und schließlich Vernunft doch kurz vor dem religiösen Ziel tödlich ermatten zu sehen, — so zwar, daß der Sprung ins Bodenlose dem gewaltigsten Verstand der katholischen Welt ebensowenig erspart bleibt wie dem eingeschränktesten Gemüt, der frömmsten Einfalt. Weil Gott die Wahrheit war und die Wahrheit Gott, hatte die Scholastik den Intellektualismus der Griechen noch allmählich übertrumpft. Mit einer tektonischen Leidenschaft von vorher nie erlebter Heftigkeit hatte sie Schluß auf Schluß, Beweis auf Beweis, Lehrsatz auf Lehrsatz getürmt, nein gebergt bis in die Wolken und

über die Wolken hinaus. Aber wider jedes Erwarten war sie hier in Regionen vorgedrungen, wo mit Klettern und Steigen nichts mehr zu tun war, weil der Baugrund, von welchem aus der Turm hätte wachsen sollen, selber verlassen werden mußte. Jetzt bleibt nicht nur Dante und nicht nur Thomas, sondern das gesamte Mittelalter die runde Antwort darauf schuldig: was denn die unbegrenzte Intellektualisierung des Glaubens und des Lebens bezwecke, falls die letzte Strecke zwischen dem Menschen und der Wahrheit von der Vernunft doch nicht durchmessen werden könne? Falls Erbsünde, Christi Menschwerdung, Opfertod des Mittlers, Heilige Dreifaltigkeit und noch so manches andere der Dogmen den unenträtselbaren Rätseln zuzählt, von keiner Dialektik, keiner Eristik, keiner Syllogistik noch so vieler freien Künste zu bewältigen? Falls alle die systematisch erlernbaren Denkmittel der Vernunft gar nicht zu jenem Ziel des Heils hinführen, um deswillen Vernunft allein geübt, gestärkt und angestrengt zu werden verdient?...

DER WEG DER NACHFOLGE

Nicht daß das Mittelalter den Mythos auf eine verwegene und fragwürdige Weise intellektualisierte, ist der Kern seiner Ungereimtheiten gewesen, vielmehr daß es diese weitgehende Intellektualisierung um ihren besten Ertrag zu bringen sich nicht scheute. Sein Aufwand an konsequenter Architektonik und an konstruktiver Systematik ist selbst an den Verhältnissen und Maßen der Griechen gemessen ein unerhörter, fast ein entsetzlicher, — und entsetzlich sogar in der Tat, sobald man einmal die Frage aufwirft: wofür und zu welchem Ende? Mit blutigem Schweiß durfte die Menschenvernunft im günstigsten Falle erraffen, was Offenbarung leichthin in Gnaden verschenkte und verschwendete, wo nicht vergeudete. Das Letzte hingegen, um dessentwillen alles Übrige geschah, versagte sich jeglichem Eifer im Jenseit seiner Unerschwinglichkeit und Überschwänglichkeit, indem uns Menschen das richtige Organ zur Anklammerung fühlbar mangelte. Der Weg zur Erkenntnis, in der Richtung zur absoluten Wahrheit sorgfältig geplant, abgesteckt und gebahnt, schwenkte jählings vor seinem Ziel ins Unbetretbare ab, und darum lohnten Arbeit und Kosten nicht, die im guten Glauben auf seine Herstellung verwendet wurden. Als ob der mittelalterliche Christ darum gewußt oder wenigstens darum geahnt hätte und nach seiner Art auf Abhilfe bedacht gewesen wäre, schlägt er, schon annähernd hundert Jahre bevor er seine Intellektualität zu strengsten Leistungen herangezogen und heranerzogen hatte, einen neuen, diesem ersten strikt entgegengesetzten Pfad zu seinem Heile ein. Mit dem Namen Francescos von Assisi bleibt je und je die Tatsache der gewaltigsten Gegenbewegung verknüpft, welche das Mittelalter wider die übertreibende Intellektualisierung des religiösen Lebens und damit des Lebens überhaupt auf-

gebracht hat. Ihm kündigt sich das Heil seiner annoch göttlichen Seele nicht als das Ergebnis einer vernunftgemäßen Erkenntnis, einer vernunftübersteigenden Schauung an, sondern bescheiden und demütig als der Ertrag der Nacheiferung im evangelischen Wandel, als der Ertrag der *imitatio Jesu* in einem ungekünstelten und genauen Wortverstande. Euer unermeßlicher gelehrter Aufwand, scheint dieser Ehrwürdige zu sagen, ist in keiner Weise geboten oder notwendig, um in Gott zu erstarken. Denn unser Christengott, wollet euch besinnen, ist ja der Herr des evangelischen Lebens, das uns in ungefähren Zügen wohl bekannt geworden ist. Was sollte da näherliegen, als dieses Leben in seiner säligen Gewißheit lauter und aufrichtig noch einmal zu leben, noch einmal, noch mehrere Male, noch viele Male, in demutvoller Nacheiferung des Meisters, der die Welt tatsächlich rettete, indem er ihr ein Beispiel gab; — vorausgesetzt, die Welt sei dazu entschlossen, sich an dieses Beispiel auch zu halten. Scholastische Subtilitäten aber der Erkenntnis von Gottes Sinn und Sein und Wahrheit und Begriff und Wesen sind unnütz und verwerflich, wo unsere Lebensführung nicht ganz einfach evangelisch ist; — sie sind erst recht entbehrlich und überflüssig, wo dies dem Tatbestand nach zutrifft. Die entscheidenden Forderungen an uns können ja gar nicht so verschränkt und unentwirrbar sein, wie ihr Scholastiker, Doktoren, Theologen zu unserem Schaden wahrhaben möchtet. Nein, vielmehr stellen sie sich klar und gemeinverständlich jedem dar, der reinen Willens ist. Denn Jesus, unser Christ, Gott und Heiland zog seine Bahn auf dieser Erde sanft dahin, und was er nach seiner Auffahrt zum Vater der Welt als Vermächtnis teuer hinterlassen hat, das darf gar in ein einziges Gebot zusammengefaßt werden: Tut auch ihr also! Gleicht euch nur an und ihr werdet Gottes teilhaft sein. Verkündiget, heilet, stillet, tröstet, liebet

und leidet wie ich, und ihr werdet Söhne des Vaters heißen wie ich ...

Derart etwa beginnt ein ungelehrter Jüngling mit dem evangelischen Wandel Ernst zu machen. Ein Jüngling, der außer ein bißchen Latein und Französisch nichts gelernt, außer dem Psalter und dem Neuen Testament nichts gelesen hat, getraut sich seinen eigenen Heilsweg zu suchen und zu bahnen ohne Kenntnisnahme des Triviums Grammatik, Rhetorik, Dialektik, ohne Kenntnisnahme des Quadriviums Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Musik; — heißt das nein, gewiß nicht ohne Musik, wahrhaftig nicht! Diese letzte der sieben freien Künste wird von ihm gehätschelt und gehegt wie nur je von einem liedfröhlichen Musikanten. Aber dafür bleibt er wirklich ohne Kenntnis von Scholastik, Theologie, Philosophie, bleibt ohne Platon, ohne Aristoteles, ohne Dionysios den Areopagiten, ohne Boëtius und ohne Kirchenväter. Seine Nacheiferung des evangelischen Wandels indes ist eine Selbstdarstellung und Selbstschaustellung, ein mimisch-mimetisches Kunstwerk, um nicht zu sagen Kunststück. Denn Franziskus spielt, wie der protestantische Herausgeber seiner Analekten zutreffend angemerkt hat, er spielt den ‚Bettelmann‘, spielt den ‚Pilger‘, spielt ‚Weihnacht‘, spielt ‚Abendmahl‘, — spielt schließlich, dürfen wir fortfahren, Leiden und Sterben seines Herrn, indem er gegen Ende seines Lebens nach heute noch unerklärtem und unerklärlichem Begeben die hochheiligen Male der Passion an seinem eigenen armen Leib empfängt, welche Empfängnis er übrigens vor seiner Umgebung bis ans Ende streng zu verheimlichen bestrebt ist. Ein großer Teil seiner menschlichen Wirkung, ja vielleicht alles beruht auf diesem heitern Trieb zu nachahmender Selbstdarstellung. Denn durch sie gelingt ihm, soviel ich zu sehen glaube, zum ersten mal wieder die Versöhnung zweier Welten, die seit dem Auftritt des

tarsischen Heidenapostels gänzlich auseinander gebrochen waren: es ist sein lieblichstes Geheimnis, Heiliger und Weltkind, Mönch und Spielmann, Asket und Mime, Krankenpfleger und Landfahrer, Künder und Künstler in einer Person zu sein und damit vielleicht eines Hauches von der unaussprechlichen Herzensfröhlichkeit des indischen Gotamo Buddho ins Abendland zu verfangen. Unter den zahllosen Goliarden und Vaganten, die im zwölften und dreizehnten Jahrhundert die Landstraßen Europas bevölkern und die mit ihrem Zug-, Strich- und Wandervogeltrieb eine mächtig anschwellende Weltfreude unwiderleglich bezeugen, stoßen wir auf diesen sonderbaren Nachahmer Jesu, umschichtig Kranke pflegend, Zuspruch spendend, allerlei Händewerk verrichtend, in den Evangelien lesend, Menschen und Tieren predigend, provençalische *chansons de geste* vor sich hinsingend und dann wieder „ein Stück Holz als Fiedel an die linke Schulter gestemmt, ein anderes als Bogen in der Rechten, ganz in sich versunken und der Wirklichkeit entrückt, bis die stürmische Erregung der Seele in strömenden Tränen dem Gesang ein Ziel setzt." Kein Zweifel, daß Francesco zur einen Hälfte dem Volk der fahrenden Leute zuzuzählen ist, die von der Kirche anfänglich als die *mimi et joculatores* hellenistischen und römischen Altertums verfemt und geächtet, später hingegen ihren eigenen propagandistischen Absichten klüglich dienstbar gemacht wurden; zur anderen Hälfte aber gleicht er sehr einem Liebenden, der den Gegenstand seiner Leidenschaft entweltlicht hat. Diesergestalt wird dann der an sich freilich nicht eben vielsagende Vorname Francesco oder Franzose, den er vom Vater erhält, weil seine Mutter während einer Reise des Vaters in Frankreich mit ihm niedergekommen war, wenigstens insofern bedeutungvoll, als ihm von der Provence her die zwei wichtigsten seelischen Antriebe widerfuhren, die vereinzelt ihn

entweder zum Joglar oder — zum Albigenser bestimmt haben würden: wenn nicht das Zusammenkeimen beider unerwartet etwas Drittes aus ihm gebildet hätte, nämlich ihn selbst, der unter den so wenig greifbaren Persönlichkeiten des Mittelalters, nur mit sich selbst vergleichbar, die uns bei weitem greifbarste geworden ist.

Ins Aug' fassend dies seltsame Doppelsein und Doppelbewußtsein des Heiligen, den die Kirchensprache nicht unpassend mit dem Namen Seraphikus auszeichnete, müssen wir vor allen Dingen darüber Klarheit walten lassen, daß es gerade der mimetisch-mimische Trieb gewesen ist, der ihn befähigte, Träger einer der fruchtbarsten weltgeschichtlichen Synthesen zu werden. Denn was im Geblüt jener *mimi et joculatores* unverwüstlich und strotzend fortlebt, im Geblüt jener Vaganten und Goliarden, deren Wesen und Treiben ihm zur einen Hälfte so nächst verwandt erscheint, das ist im Grunde nichts Geringeres und nichts Besseres als das starke Heidentum des Volkes selbst, welches die Kirche zwar hat verderben, aber nicht bezwingen, nicht verchristlichen, geschweige denn hat ausrotten können. Mit dem Schwall all dieser Bänkelsänger und Dichterlinge, dieser Landstreicher und Kulissenreißer, dieser Spielleute und Gaukler, dieser Taschenspieler und Seiltänzer, dieser Possenreißer und Scheurenpürzler, dieser Kasperle und Hanswürste, dieser Tierbändiger und Feuerfresser, uns Heutigen aus der älteren Literatur wenigstens andeutungweise in dem mittelalterlich-lateinischen Roman Rudlieb vorgestellt, — mit diesem Schwall, sage ich, schüttet die alte Welt den urlebendigen Strom gleichsam ihrer vegetativen Seelenkräfte noch einmal säftespendend aus in das schon etwas verebbte Bett des christlichen Europa. Trotz Pfaffenfluchs und Kirchenbanns weiß sich hier der eingefleischte Hang der Heiden (in biblischer Ausdrucksweise recht eigentlich der ‚Völker') zu

Schwank und Ausgelassenheit, zu Ulk und Mummenschanz, zu Puppenspiel und Märchen, zu Handgreiflichkeit und Zoterei siegreich zu behaupten. Und hat man neuerdings behaupten wollen, daß insonderheit der närrische Liebling unserer deutschen Vergangenheit, Hanswurst und Kasperle, ursprünglich wohl ein Elementargeist gewesen sei, der sich in seiner allzu lose umgehängten Menschenhaut niemals richtig daheim habe fühlen können, so wird man dieser nicht unebenen Bemerkung vielleicht insofern einige Wahrheit zubilligen dürfen, als das gesamte mimisch-mimetische Gebaren mit den Elementen der Natur tatsächlich die Unzerstörbarkeit voraus hat, — darum zwar, weil es offenbar ein Stück Volk- und Menschnatur in sich verkörpert. In des Francesco Seele also diesen ewigen Spielmannsgeist, ob auch in zart geläuterter Wandlung, wirksam und tätig finden, heißt finden, daß in sein innig evangelisches Gemüt ein Schuß Volkurwüchsigkeit, Naturglaube, Weltbeseelung, Fabeltrieb, Spielglück, Kinderfröhlichkeit, kurz ein Schuß Altertum und Heidentum von irgendeinem Ahnen her eingepulvert worden sei. Altertum und Heidentum schlagen wieder in seinem reichen Herzen aus, vielleicht zum ersten male wieder seit Jahrhunderten im Herzen eines Menschen seines Ranges, so fern aller theologischen und philosophischen Überlieferung, so fern vom Hochmut des ‚Geistes' und seinen übertrieben erkenntnismäßigen Bedürfnissen, so fern von jeder Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit, so fern selbst der sogenannten Kultur und ihren reiferen Bildungen. Wenn wir einmal durch Zufall unmittelbar nach einem antiken Kirchengesang eine der Sequenzen unseres Notker des Stammlers von Sankt Gallen lesen (nur lesen, weil uns zum Hören leider die Gelegenheit fehlt), — wenn wir vielleicht abermals durch Zufall alsdann etwa den Hymnus auf die unschuldigen Kindlein aufschlagen und im Lesen

doch wenigstens mit unserem ‚himmlischen und geklärten' Ohr den hellauf strahlenden, wie in goldenen Posaunenstößen aufjauchzenden Gesang des Gedichtes innerlich mithören: o dann übermannt es, dann überschauert es uns wohl plötzlich mit heißer Gewalt, daß die nördlichere Menschheit trotz allem und allem das todfremde Christentum sich einst auf ihre höchst eigenwillige und selbstherrliche Weise angeähnlicht habe! Angeähnlicht sogar für den Fall, daß der hier wundersam durchbrechende Kultus des Kindes keineswegs völlig etwas neues in der Welt gewesen sein sollte, wofern er einst ja auch dem Knäblein Dionysos in der Getreideschwinge und -wiege schon lieblich gewidmet war. Für neu oder doch so gut wie neu, sage ich, dürfe und müsse dennoch bei einem Notker in dieser Hinsicht das junge Christentum gelten; — für neu und erneuert in einem unvergleichlich entscheidenderen Sinne aber, füge ich hinzu, dürfe und müsse erst recht das Christentum des San Francesco von Assisi gelten. Denn hat jener das Kindlein hochentzückt besungen und hochfeierlich gebenedeit: Franziskus hat gleichsam die Kindheit Europas noch einmal für eine kurze Weile gerettet und in sich wiedergeboren, ehe das Festland seine borstigen und rohen Flegeljahre antrat...

Das Ergebnis dieser Tatsache ist denn auch in zweifacher Hinsicht bedeutsam genug gewesen. Indem der Stifter eines bald sehr einflußreichen Ordens die Gepflogenheiten des provençalischen Joglars den gelehrten Übungen wissenschaftlich geschulter Geistlicher und Mönche ohne weiteres vorzieht, indem seine ganze Neigung dem niederen Volke gehört, welches er auf seinen Landfahrten durch Italien, Spanien, Ägypten eingehend kennenzulernen ausgiebige Gelegenheit gefunden hat, gelingt es ihm, die streng gefügte Gesellschaftstaffelung der Kirche durch die demokratische Tendenz seines Wirkens und seiner Stiftungen mindestens

vorübergehend zu lockern. Vermutlich zum ersten mal seit der Predigt des Nazoräers dringt eine Frohbotschaft von dieser Lauterkeit und Wahrhaftigkeit bis zu der Unterwelt herab der Elenden, Armen, Gebeugten, Mißhandelten, Verlorenen, Ohnmächtigen, Verkrüppelten, Schlechten, Unsauberen, Ausgestoßenen, Verachteten, Törichten, Schläfrigen, Ermatteten, Schwächlichen und Entmutigten. Zum ersten mal ergeht wiederum das Wort, welches wiederum Gott geworden ist, aus dem Munde eines zum Dienen bereiten Menschenbruders an seine Menschenbrüder: just in der Sprache, wie sie den Niederen geläufig ist, just in den Lebensumständen, wie sie den Niederen vorbehalten sind. Roms bezwingender Machtgedanke, Dauergedanke von der gesellschaftlichen, geistigen, sittlichen, wirtschaftlichen, werthaften Hierarchie der Wesen erhält hier einen derben Stoß, wodurch diese Hierarchie, allzu fest auf die Notwendigkeiten eines bürgerlich-staatlichen Zusammenlebens gegründet, zwar noch lange nicht ins Wanken gerät, wohl aber belehrt und bedeutet wird, daß außerhalb und unterhalb ihrer vielgetürmten Stockwerke gleichsam auf geebnetem Plan ein auf gegenseitige Verbundenheit und Hilfsbeflissenheit, auf gegenseitige Aufrichtung und Betreuung geeinigtes Dasein und Menschsein möglich wäre. Für eine beinah' nur in starrsten Hierarchien konstruktiv denkende Gemeinschaft mußte sich dies um so bedrohlicher destruktiv ausnehmen, als damit, wie erwähnt, gleichzeitig eine zweite Gegenwirkung der franziskanischen Tat verknüpft ist, die der Kirche aus anderen Ursachen peinlich zu werden versprach. Nicht nur meldet sich nämlich mit diesem kindisch-kindlichen Francesco Bernardone plötzlich das namenlose gebärerische Volk zur Stelle, um endlich seinerseit innerhalb oder außerhalb des aristokratischen Verwaltungkörpers des christlichen Gottesstaates Gelegenheit zu eigener religiöser Entfaltung

und Schöpfung wahrzunehmen. Sondern es bringt sich mit ihm ein zwar nie ganz überwundenes, jedoch schmählich verkümmertes Weltverhalten zur Geltung, indem Franziskus aus persönlicher Machtvollkommenheit eine Natur entsündigt, die das Dogma immer wieder als gottfeindlich verdächtigt und verlästert hatte. Es ist noch erinnerlich, wie die gnostische Auffassung von der Schöpfung durch den luziferischen Äon Jahwe durch den Paulinismus und das vierte Evangelium Eingang, um nicht zu sagen Einschlich in das geschichtliche Christentum gefunden hatte. Bei den Gnostikern war eine schlechte und mangelhafte Erschaffung genau und rein abgestimmt auf einen schlechten und mangelhaften Erschaffer, und gegen diese Auffassung ist wenig einzuwenden, weil sie in sich ehrlich und folgetreu empfunden ist. Dies bleibt sie indes nicht, wenn im Verlauf der frühchristlichen Entwicklung die Welt weiterhin für übelbehaftet, für erlösungbedürftig durchaus erachtet wird, aber ihren Verursacher keinerlei Verantwortlichkeit dafür treffen darf. Inwiefern diese Annahme den Schöpfergott selber schimpflich entmündigt und entmannt, ja als unzurechnungfähig matt setzt, inwiefern sie den Menschen allzu viel menschlicher, allzu viel theologischer Flachheit, Halbheit, Feigheit zeiht, soll hier nicht zur Erörterung stehen. Genug, daß Franziskus tatsächlich mit ihr bricht, ob auch statt im Zwang theologischer oder philosophischer Einsichten bloß im Zwang eines unverfälschten Gefühls. Entweder ist Schöpfung und Schöpfer ‚gut', oder Schöpfung und Schöpfer ist ‚böse'; ein drittes gibt es nicht, und für Francesco Bernardone gibt es nur das erstere. Dies ist vollkommen treu, untadelig, unverkünstelt gedacht im Vergleich mit den Subtilitäten einer halbgnostischen oder viertelgnostischen Spekulation, als welche gerne möchte, aber nicht kann und nicht darf und nicht soll. Er bekennt sich ohne Vorbehalte zu der

Göttlichkeit auch der *natura naturata*, auch sie, nein sie erst recht deucht ihn göttlich in jedem Lebenskeim nicht nur, nein in jedem toten Steine. Ein säliger Gott wirkt sich aus in säliger Natur und Kreatur. *Laudato sie, Missignore, cum tucte le tue creature*, Gelobt seist du, mein Herr, mit deinen Geschaffenheiten allen, — schon dieses *cum tucte* kurz nach dem Eingang des weltfeiernden Gesanges an die Sonne stellt die fraglose Gottbürtigkeit des Wirklichen nicht dogmatisch, sondern faktisch in einem schönen Sinne wieder her. Das Blut indogermanischen Völkeradels beginnt sich hier zu regen, dasselbe Blut, welches ein Jahrhundert später im flämischen Norden den Mystiker Ruysbroeck die denkwürdigen Worte sprechen läßt: „Die Natur ist die Braut, die Geminnte Gottes, die der heilige Geist einst mit dem Sohn vermählt hat" ... Die Braut Gottes dort im Norden, des Menschen Nächstverwandte hier im Süden als Bruder Sonne, Schwestern Mond und Sterne, als Mutter Erde, Bruder Wind und Feuer, Schwester Quelle und Schwester Tod. *Incipit nova vita, incipit divus mundus*, könnte man sagen. Und wenn Dantes oben erwähnte allegorische Entwertung der irdischen Gegebenheiten wesentlich unhomerisch, ja widerhomerisch und homerwidrig zu nennen war, so darf man jetzt diese franziskanische Auffassung sehr wohl als eine Erneuerung und Wiederkehr der epischen Wirklichkeitverklärung nehmen. Was Franziskus der Christenheit gegeben hat, ist ein *rinascimento* derselben Weltheiligung Homers, die bis zu einem gewissen Grade auch in den synoptischen Evangelien eine Wiederbelebung erfahren hatte. Dieses *rinascimento* liegt so unverkennbar auf der Linie urältesten Weltfühlens, daß bei unserem umbrischen Heiligen zum ersten mal wieder seit Indien Tier und Pflanze als menschebenbürtige Mitgeschöpfe in das irdische Heilsgeschehen einbezogen gedacht werden. Aus dieser Welt-

heiligung ist allerdings dann kein episches, kein evangelisches, geschweige denn ein gotamidisches Jahr entstanden. Aber als ob die Natur selbst ihrem Entsühner und Entsündiger durch eine vollwichtige Tat der Vergeltung gedankt und abergedankt hätte, leitet sie die empfangenen Impulse dieser Welterneuerung gleichsam auf die künstlerischen Triebkräfte einer Francesco zeitlich noch nahen Generation über. In dem Maß, als sie vom Erbfluch der Gottunwürdigkeit los und ledig wird, fordert sie zu einer höchst neuartigen Darstellung und Gestaltwerdung auf. Der Nachahmer Jesu entbindet sozusagen das Behagen an einer Nachahmung anderen Stiles, und in den Schildereien Giottos windet die junge europäische Malerei dem Heiligen, der die Natur sich selber und damit auch der Kunst zurückgab, auf ihre Weise den freundlich-festlichen ‚Blütenkranz' ...

Was Francesco mit seinem Auftreten bisher am meisten, ob auch schier unwissentlich und unwillentlich bedroht, ist in ein Wort von kennzeichnender Eigenschaft zusammengefaßt der ‚Anspruch des Geistes', — der Anspruch des Geistes, wie er sich gesellschaftlich in der Errichtung einer Priester- und Bildungaristokratie auswirkt, erkenntnismäßig in einer Entgöttlichung der Natur, die den dualistischen Lehren der Gnostiker und Neuplatoniker und der von ihnen beiden beeinflußten Kirchenväter angemessen schien. Dieser Anspruch des Geistes schafft unleidliche und drückende Verhältnisse überall, wo er sich nicht selbst einschränkt oder eingeschränkt wird durch gegenläufige Bewegungen von ähnlicher Macht und Bedeutsamkeit. Die unbedingte Vorherrschaft der Bildung im gesellschaftlichen Aufbau, die unbedingte Erhebung des Geistes über die Wirklichkeit oder der Kultur über die Natur in der Bewertung der Erscheinungen muß zu äußersten Schädigungen des Lebens führen, und sowohl dem einen wie dem anderen erfolg-

reich entgegengearbeitet zu haben, macht die geschichtliche Leistung des Franziskus aus. Anfangs der zwanziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts stiftet er den Orden der Tertiarier oder Pönitenten, um auch den Laien die Aufnahme in seine Bruderschaft zu ermöglichen. Dies war ein Siebenmeilenschritt, um den Abstand zwischen Geistlich und Weltlich zurückzulegen: ein Siebenmeilenschritt, der dann im Norden seine reichen Folgen gezeitigt hat...

Schafft aber der Anspruch des Geistes, wie man ihn in seinen Hauptmerkmalen ohne Schwierigkeiten aus dem Intellektualismus des Mittelalters herleiten kann, unleidliche und drückende Verhältnisse überall, wo er sich nicht selbst begrenzt oder von außen her begrenzt wird, so bedroht ein zweiter Anspruch, den wir den ‚Anspruch des Besitzes' nennen wollen, die Gemeinschaft noch empfindlicher. Auf eine Aristokratie der Bildung und des Geistes wird eine Gesellschaft nie verzichten dürfen, wenn sie nicht in hoffnunglose Barbarei und Roheit versinken will, so wie es heute den Anschein hat, oder wenn sie von einem höheren Ehrgeiz beseelt ist, als eine überflüssige Wiederholung der Tierstaaten in sich darzustellen. Hingegen ist es unstreitig der Anspruch des Besitzes, der eine echte Gemeinschaft zwischen Ich und Du verbietet. Während ein Mensch von Geist mit einem, der zwar des Geistes entbehrt, aber dafür mit der wahren Höflichkeit und Güte des Herzens ausgezeichnet ist, freundschaftlichen Umgangs sehr wohl fähig, vielleicht sogar bedürftig sein mag; während Klugheit gelegentlich die Einfalt, Klarheit die Verworrenheit, Ruhe die Leidenschaft, Bewegtheit die Stille zu eigener Ergänzung aufzusuchen geneigt ist, gibt es keinerlei menschliche Anziehung zwischen Not und Überfluß, Mangel und Fülle, Ohnmacht und Macht. Der Reiche hat keinen Mitmenschen, das ist eine schauerliche Wahrheit, die leider immer wieder

durch unsere Erfahrung erhärtet wird, und diese Tatsache wenigstens für die von ihm gestiftete Gemeinschaft des evangelischen Wandels völlig zu überwinden, sieht man den Heiligen von Assisi den Anspruch des Besitzes noch ungleich wirksamer, weil ungleich bewußter bekämpfen als den Anspruch des Geistes. Die Sehnsucht nach vollkommener Armut, vollkommener Besitzlosigkeit reißt ihn zwar von seiner Familie, von seinen bürgerlichen Freunden endgültig los, aber sie läßt ihn gleichzeitig die Vorstellung eines menschlichen Zusammenlebens fassen, dessen Glieder einander inniger verbunden sind als Blutsverwandte und Jugendgespiele. Die evangelische Armut ist das Kennwort seiner Bruderschaft geworden, und uns, die wir heute weithin über die Säkula und Kontinente weg nach neuen Formen der Vergemeinschaftung ausspähen, ziemt es doppelt und dreifach, diesen franziskanischen Urgedanken ernstlich zu prüfen, der ja seither vom Heilsbegriff der Nachahmung Jesu nicht mehr zu trennen ist.

Der Einwand, den hunderttausend Stimmen hier erheben werden, ist knapp und klar und schlagend in das eine Wort zu fassen: Mönch! Die franziskanische Armut, höre ich erwidern, ist ein mönchischer Zielgedanke. Der Mönch aber, höre ich fortfahren, ist ein Abtrünniger an der Sache des Volkes, des Staates, der Gesellschaft, der Menschheit; ein Weltflüchtling und Selbstsüchtiger, der sich an der hohen Lebenspflicht vorbeidrückt, am Ausbau des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft zu seinem bescheidenen Teile mitzuwirken. Mönchsein ist Abkehr vom sittlichen Selbstzweck der öffentlichen Wohlfahrt, ist Abtötung der Sinne, ist Kasteiung des Fleisches, die niemandem helfen können, aber immer den, der sie versucht, an Leib und Seele gefährden müssen. Soviel und noch einiges dazu hat eine schwindelhafte Sophistik, wie sie der modernen Gesellschaft

längst gefällig wurde, unwiderleglich festgestellt und bewiesen. Der Mönch legt seine Gelübde ab, und schon die Tatsache, daß er mit Gott gleichsam einen Pakt schließen zu können wähnt, verdächtigt ihn des törichten Köhlerglaubens abgetaner Mittelalterlichkeit. Selbst dann aber, wenn man ihm die Ableistung der Gelübde noch als Überbleibsel einer sonst überwundenen Stufe der religiösen Gesinnung nachsehen wollte, — daß von seinen Gelöbnissen mindestens zwei unter keinen Umständen einzuhalten sind, stellt ihn besonders in den Augen ehrlicher Geschäftsleute und Händler bloß, die in ihrem ganzen Leben keine Verbindlichkeit eingehen, wenn sie ihre materiellen oder moralischen Kräfte übersteigt. Mag darum immerhin der Mönch und kein anderer mit seinem Gelübde des Gehorsams zu seiner Zeit den ersten Schritt in die Welt unserer Gegenwart hinein getan haben, welche bekanntermaßen in allen Stücken den Gehorsam unbedingt fordert, den Gehorsam bis zur Selbstverleugnung, bis zur Selbstaufgabe, bis zur Selbstvernichtung, bis zur Selbstverstümmelung zu Gunsten der Wirtschaft, der Wissenschaft, des Staates, der Gesellschaft oder wie diese pomphaften höchsten Inbegriffe alle heißen mögen, — denn man muß den Menschen mehr gehorchen wie dem Gotte! — schon mit dem Gelöbnis der Keuschheit, von der Armut ganz zu schweigen, ist dieser Vorzug mönchischer Lebensführung sofort wieder wettgemacht und aufgehoben. Daß es nämlich Mann oder Weib vielleicht gemäß oder gewährt sein könne, ohne besondere Überwindungen *gratia naturae* keusch zu bleiben, wie ein gewisser Friedrich Nietzsche noch sehr wohl gewußt hat, daß mithin sogar dieses angefochtenste und anfechtbarste aller Gelöbnisse unter Umständen keiner Vergewaltigung des Leibes und der Seele benötige, um hier und da spielend erfüllt zu werden, weil es ganz einfach dem Tatbestand einer persönlichen Ver-

anlagung entspricht: von diesem fröhlichen Wandel in einer Enthaltsamkeit, die keine Entsagung bedeutet, will oder kann die bis zum Irrsinn überreizte Geilheit des heutigen Großstädters schlechterdings nichts hören. Davon abgesehen hat ihn ja übrigens längst das staatsbürgerliche Vorurteil dumm gemacht, die Sorge für eine angemessene Nachkommenschaft sei eigentlich verfluchte Schuldigkeit jedes Einzelnen gegenüber der Gesamtheit, als welche Arbeitkräfte, Pferdekräfte in möglichst großer Zahl und Auswahl und, wie sich von selbst versteht, möglichst billige! zur Förderung ihrer erhabenen Zwecke durchaus brauche. Derart verstößt ihm, der jeweils das Nützliche mit dem Angenehmen klug zu verknüpfen weiß, die Keuschheit nicht so sehr wider die Natur, was ihn vermutlich doch nur wenig aufregen würde, als daß sie ihm in weitaus größerem Umfang wider die berühmten Menschheitpflichten zu verstoßen scheint, deren Pflege er sich, wenn man ihn hört (und nicht etwa riecht...) nun einmal ausschließlich angelegen sein läßt. Von diesem gang und gäben Geschwafel und Gefasel aus wäre also der Mönch erledigt, ehe wir noch das Problem der franziskanischen Armut halbwegs zu Gesicht bekommen haben. Erledigt mindestens für unseren zeitgemäßen ‚Realismus', der seit einem dreiviertel Jahrhundert die an sich falsche, ja schäbige und elende Theorie des Marxismus nach Kräften und durch die Tat zu bewahrheiten trachtet, wonach die Einzelpersönlichkeit und ihre Sittlichkeit wirklich nur noch als eine abhängige Veränderliche des einzigen ‚*ens realissimum*' bestehen bleibt, welches diese Auffassung überhaupt noch zuläßt: nämlich der Wirtschaft...

Trotzdem darf man erwarten, daß solche und ähnliche Einsprüche der Binsenweisheit nichts an der Entschließung manches Zeitgenossen ändern werden, nach der Beendigung dieses sinnlosen und viehischen Gemetzels hinter die Mauern

einer klösterlichen Einsamkeit zu verschwinden, und die heutige Gesellschaft, wie sie ist, ihrer unheimlich rasch fortschreitenden Selbstvergiftung zu überlassen, mit gutem und ruhigem Gewissen zu überlassen. So oder so wird sich dieser Staat und diese Wirtschaft, die sich übrigens vor dem Gewissen der Menschheit im Anklagezustand befinden und sich erst einmal zu entschuldigen haben werden, mit der Tatsache des Mönchtums wieder abfinden müssen, denn wenn nicht alle Zeichen trügen, gibt es in diesem Augenblick nicht wenige, die von der ‚Welt' in jedem Betracht genug und übergenug haben dürften. In ihren Herzen wird dann auch der franziskanische Gedanke von der evangelischen Armut, — ein ewiger Gedanke! — wieder Wurzel schlagen, und ihnen, ob sonst vielleicht niemandem, wird es zu paß gekommen sein, daß wir uns über ihn hier zu unterrichten und aufzuklären versuchen. Da aber die Armut des Francesco zuletzt doch nur als die Neubelebung der evangelisch-apostolischen Armut geschichtlich aufgetreten ist, müssen wir erst über diese letztere im reinen sein, ehe wir über erstere ein Urteil fällen können.

Die evangelische Armut, — wer hat an ihr teil? Ein Beliebiger, der nichts zu eigen hat oder nur weniges erwirbt? Etwa der Proletarier von heute, der Landarbeiter, der Sachsengänger, der Bauersknecht, das Dienstmädchen, der Kleinhandwerker, der gelernte Facharbeiter, der Angestellte, der Unterbeamte? Oder etliche Stufen tiefer der ungelernte Arbeiter, der Landstreicher, der Armenhäusler, der Bettler? Ist die evangelische Armut einfach der Erbfluch einer gesellschaftlichen Bodenschicht und untersten Kaste? Oder will sie am Ende gar keine wirtschaftliche Verfassung, sondern viel eher einen Zustand des Gemütes bezeichnen, der sich nicht unmittelbar mit unserem gewohnten ‚arm' und ‚reich' berührt?

Die Frage stellen heißt auch schon sie beantworten. Denn evangelisch arm ist eben nicht der, der keine oder nur wenige in Geldwert umsetzbare Sachgüter besitzt. Evangelisch arm dünkt mich vielmehr nur der zu sein, der auch dann noch in jedem Zuge er selbst in seiner ganzen Selbstherrlichkeit, Freiheit und Ganzheit bliebe, wenn ihm zufällig jeder Besitz abhanden gekommen wäre oder wenn er zufällig oder absichtlich niemals zu Besitz käme. Die Anerkennung dieses Satzes würde uns von vornherein den Vorteil sichern, die Armut als innerliche Bereitschaft und Verfassung deutlich zu unterscheiden von der Armut, die lediglich wirtschaftliche Tatsache ist. Und dies gibt zunächst den Ausschlag. Denn jetzt kann man sich einen Menschen vorstellen inmitten eines beliebig ausgedehnten Besitzes, gebietend über Millionen und Milliarden Geldeswert, ja über ganze Staaten und Volkwirtsschaften, und dennoch ein evangelisch Armer, weil er sein Selbst auch dann noch wesentlich bewahrte, wenn ihn das Los Hiobs träfe. Daß unsere Erfahrung (mindestens gegenwärtig) diesen Menschen nicht aufzeigen kann, beweist nichts gegen seine Möglichkeit, die darum für bestehend erachtet werden darf, weil der Gedanke an sich nirgends einen Widerspruch enthält. Armut in diesem Wortverstande deckt sich einfach mit einer vollkommenen persönlichen Unabhängigkeit von Dinglichkeit und Besitz: und ihrer könnte grundsätzlich jeder Reiche mächtig sein, in dessen Gegenwart wir der üblichen Gegensetzung Reich und Arm als einer wesenlosen Bezeichnung zu vergessen imstand wären, — folglich jeder Reiche, dessen menschliche Grade und Würden und Errungenschaften und Werte jede erdenkliche Verschlechterung seiner Eigentumverhältnisse schlechthin überdauerten. Er fürwahr hätte sich den Titel des evangelisch Armen erworben, wofern er der Dinglichkeit nicht mehr innerlich verdingt wäre wie alle die anderen;

wofern er die Abhängigkeit von Besitz, Ware, Wohlstand im guten und im schlimmen seelisch überwunden hätte. Ihm schüfe kein Wechsel in seinem Verfügungrecht über stoffliche Gegenständlichkeiten ein ernstliches Hindernis, sich ohne Vorbehalt an seine Umwelt selber zu verschenken,— so wenig ihn übermäßiger Zuwuchs von solchen Gegen=ständlichkeiten dazu bewegen könnte, sich in die Unend=lichkeit des Entbehrlichen seiner Umwelt zu verlieren. Von dieser seelischen Bereitschaft zum dinglichen Verzicht fordert der synoptische Jesus gelegentlich freilich die Probe, wie sie Gotamo strenger und folgerichtiger immer fordert, — die Probe, von der wir wissen, daß der reiche Jüngling sie nicht bestanden hat; von der wir wissen, daß tatsächlich sie jeder immer von neuem bestehen müsse, falls er sich selbst und uns von seiner Bereitschaft zur inneren Armut über=zeugen will ...

Die Armut, in diesem geläuterten Wortverstande als die erworbene Unabhängigkeit des Gemütes von Dinglichkeiten und Sachgütern begriffen, darf mit Fug als das alte Ideal der kynischen Philosophie angesprochen werden, welches wiederum seinerseit von der gotamidischen Bewegung in=spiriert gewesen sein mochte, die also durch Vermittlung der kynischen Schule (mit manch anderen sittlichen Be=strebungen indisch=griechischer Herkunft) in die Bücher des Neuen Testamentes übergegangen ist. Die kynische und die evangelische Armut, von der gotamidischen hier zu schweigen, trachtet die Persönlichkeit, die Ich=Gestalt des Ein=zelnen von allen Einwirkungen des Besitzes frei zu machen, damit ihre Selbstgenugsamkeit bis zu dem Ziele völliger Dingüberwindung ertüchtigt und gestärkt werde. Der maß=gebliche Gedanke für die kynische, für die stoische, für die evangelische Praxis ist es gewesen, daß jedwede Mehrung persönlichen Güteraufwandes und Güterverbrauches die

Weltabhängigkeit der Seele steigere, mithin ihre Selbstherrlichkeit, Freiheit und Selbstgenugsamkeit mindere. Daß aber diese Minderung ‚chrematischer' Bedürftigkeit mittelbar dann zur Begünstigung des Müßigganges, der Faulenzerei, der Tagedieberei führen könnte, lag dabei außerhalb jeder kynischen oder evangelischen Erwägung. Außerhalb jeder kynischen, weil die Vertreter dieser wie aller übrigen Schulen der griechischen Ethik insgesamt dem betrachtsamen Leben, dem *βίος θεωρητικός* ganz selbstverständlich ergeben waren und die Arbeit als solche gering zu achten pflegten; — außerhalb der evangelischen aber, weil die Pflicht der christlichen Sendboten in Lehre und Verkündigung bestand, wobei überdies noch der erwartete Anbruch des Himmelreiches allen bürgerlichen und wirtschaftlichen Betätigungen in Bälde ein Ziel setzen würde.

Gerade hier weicht indessen San Francesco in einer denkwürdigen Weise vom Evangelium und dessen kynischer Vorgängerschaft ab. Er, der für seine Person weder der *vita contemplativa* anhing (und schon in diesem Betracht von dem Europäer des Altertums doch wieder wegzeigte nach dem Europäer der neueren Zeit), noch in der Hoffnung auf den bevorstehenden Weltuntergang und Himmelsaufgang wirkte, er begriff anscheinend die furchtbare Gefahr einer Armut, die notwendig mit dem Verzicht auf regelmäßige Betätigung und Übung der menschlichen Kräfte gepaart ist. Der Mönch und Asket seines Ideales soll seine Bereitschaft zum dinglichen Entsagen bewähren, indem er verschenkt, was er besitzt, und neues Eigentum an Grund und Boden oder Geld und Ware nicht mehr erwirbt. Aber im Gegensatz zum kynischen Philosophen, im Gegensatz auch zum synoptischen Jesus, nicht allerdings im Gegensatz zu dem ältesten Brauchtum der Benediktiner sind die Minderbrüder angehalten, sich der Arbeit durchaus zu befleißigen.

In seiner zweiten, von Honorius endlich im Jahre 1223 genehmigten Regel, gibt Franziskus in einem kleinen Abschnitt die betreffende Anweisung ‚*De modo laborandi*' worin er sich ungefähr so vernehmen läßt: „Jene Brüder, welchen der Herr die Gnade der Arbeit gewährte, sollen treu und ergeben arbeiten, derart zwar, daß sie nach Ausschließung eines der Seele feindlichen Müßigganges den Geist der heiligen Anrufung und Ergebung nicht auslöschen, dem sie die übrigen Zeiten dienen müssen. Was aber in Wahrheit den Entgelt der Arbeit für sie und die Brüder angeht, so sollen sie nur die Leibesnotdurft *(necessaria corporis)* empfangen, abgesehen von klingender Münze oder Geld, und dies in demütiger Hingebung, wie es den Knechten Gottes und den Nachfolgern der allerheiligsten Armut geziemt." Und in seinem Testament heißt es mit großer Eindringlichkeit über denselben Gegenstand: „Ich aber arbeitete mit meinen Händen und will arbeiten. Und von allen übrigen Brüdern wünsche ich bestimmt, daß sie mit der Arbeitsamkeit arbeiten mögen, die zur Menschenwürde *(honestas)* gehört. Die es nicht können, sollen es erlernen, nicht wegen der Begier, den Entgelt der Arbeit zu erhalten, sondern wegen des Beispiels und um die Müßiggängerei zu vertreiben. Und wann uns ein Entgelt nicht gegeben wird, so lasset uns zurücktreten zu des Herrn Tisch, indem wir Almosen erbitten von Tür zu Tür." Weil sich der Heilige aber bei diesen Geboten mit dem besten Willen nicht auf einen Wink, auf einen Ausspruch seines Heilands beziehen kann, beruft er sich in seiner ersten, vom großen Innozenz bedeutsamerweise nicht bestätigten Regel auf den hundertundachtundzwanzigsten Psalm, auf den zweiten Brief an die Thessalonicher und auf den ersten Brief an die Korinther: „Und die Brüder, welche zu arbeiten verstehen, mögen arbeiten, und zwar das Geschäft betreiben, welches sie

kennen, wenn es nicht wider ihr Seelenheit ist und wenn sie es ehrsamerweise betätigen können. Denn der Prophet (!) sagt: ‚Die Arbeit deiner Hände wird dich ernähren, sälig bist du und wohl wird dir's sein', und der Apostel sagt: ‚Wer nicht werken will, der soll nicht essen', ‚Und ein jeglicher möge in dem Geschäft und Amt bleiben, zu welchem er berufen ist' ..."

Diese unzweideutige Verpflichtung zur Arbeit, die hier vielleicht zum ersten mal mit großartiger Selbstverständlichkeit als ein zur menschlichen Ehre und Würde *(honestas)* untrennbar Gehöriges empfunden und ausgesprochen wird, unterscheidet also die franziskanische Armut unter allen Umständen von der kynischen und evangelischen, ja sogar von der gotamidischen Bereitschaft des Willens, dem Eigentum und Besitz in jeglicher Form zu entsagen. Der seiner Regel treue Bettelmönch ist durchaus nicht Bettler im Sinne des Schmarotzers und Faulenzers, da ihm jede Art der Betätigung geboten bleibt, die seine seelische Wohlfahrt nicht gefährdet. So daß man versucht sein könnte, die Armut des Franziskus ganz einfach als eine Verpflichtung zu unbezahlter Arbeit aufzufassen, wenn eine gewisse wirtschaftliche Gegenleistung nicht doch die Voraussetzung für das Dasein des Asketen böte: die Ordensglieder finden sich hinsichtlich der Notwendigkeiten ihres Unterhaltes auf ihren Arbeitgeber angewiesen, falls nicht der äußerste Fall eintreten soll, daß der Mönch ‚an den Tisch des Herrn zurückzutreten und als Almosen zu erbetteln' gezwungen wird, was ihm seine Arbeit nicht gewährt. Immerhin geschieht auch die gemeinhin erwünschte und erwartete Verpflegung an Naturalien ohne eigentlichen Arbeitsvertrag, der die Wechselbeziehung zwischen Leistung und Entgelt regelte, und dadurch wird die Abweichung von den letzten Grundlagen gegenwärtiger europäischer Wirtschaftsführung

genügend erkennbar. Ein Sachverhalt von hoher Paradoxie, der hier dem religiösen Bewußtsein genug tun möchte! Der Mönch, der Minderbruder muß sich zur Arbeit verpflichten, nicht etwa um durch den erhofften Entgelt seine Armut mit der Zeit zu überwinden, sondern im Gegenteil, um sie als Armut weiterhin zu fristen. Ihm wird mithin Arbeit angesonnen bei strengster Ausschaltung aller Antriebe und Beweggründe, welche gemeinhin unsere angeborene Menschenträgheit zu überwinden für tauglich befunden werden. Also daß in diesem Gebot der franziskanischen Armut ein Gedanke von bestrickender Welterhobenheit, aber auch von seltener Weltentfremdung zu seiner geschichtlichen Äußerung gelangt: ein Gedanke, der vielleicht in hunderttausend Jahren oder auf einem edleren Gestirn Gemeingut einer Gesellschaft sein wird und der ungefähr darin besteht, daß er die menschliche Arbeit als eine an sich unbezahlbare Leistung wertet, deren sittliche Bedeutsamkeit eben auf ihrer völligen wirtschaftlichen Uneigennützigkeit beruht! Grundsätzlich löst Francesco, ob auch sicherlich ohne einen Begriff von der Tragweite dieses Vorganges, das wirtschaftliche Motiv von der sittlichen Verpflichtung zur Arbeit ab, und nötigt dadurch alle höher Gesinnten aller Zeiten und Völker, für die Nachfolge der allerheiligsten Armut Zeugnis abzulegen. Bei diesem seltsamen Einfall ist es vielleicht das Seltsamste, daß ihn die Auserwählten der Menschheit immer wieder auf ihre Art bestätigt und bekräftigt haben. Ist und bleibt es doch für immer eine unumstößliche Gewißheit, daß es zum mindesten für jede geistig-schöpferische Leistung wirtschaftliche Gegenwerte überhaupt nicht gibt. Die Erleuchtung eines Denkers, die Zielsetzung eines Kündigers, die Tröstung eines Weisen, das Schaubild eines Künstlers, die Wahrdeutung eines Sehers, die Gestaltung eines Dichters, die Wohltat eines Liebenden kann nie durch Entgelt

beglichen werden und wird auch nicht beglichen. Werke und Taten entscheidenden Wertes geschehen also schon jederzeit deshalb rein um ihrer selbst willen, weil es ihnen angemessene Entgelte schlechterdings nicht gibt: was die sogenannte Gesellschaft in der Regel dadurch stillschweigend anerkennt, daß sie nun ihrerseit die Kundgebungen schöpferischen Willens restlos unvergolten läßt. Arbeit um der Arbeit willen, Arbeit als Selbstzweck heißt darnach das Gebot für alle Söhne europäischer Völker, die seit Jahrtausenden bemüht sind, die Werke des Geistes und des Herzens zu fördern. Nur harren sie freilich heute noch vergebens der Erfüllung der anderen franziskanischen Regel, nach welcher die Gemeinschaft wenigstens die Erhaltung ihrer Armut durch Gewähr der Lebensnotwendigkeiten auf sich zu nehmen habe, und an den Tisch des Herrn getreten, hat man sie fröhlich entbehren, hat man sie unfröhlich verhungern lassen. Die Namen dieser wahren Ritter der allerheiligsten Armut brauche ich nicht zu nennen, denn ob sie Alighieri, Cervantes, Mozart heißen mögen, ist ihr Geschick in allen Ländern und Gebreiten gleichmäßig dasselbe. Von Goethe aber ist es mehr wie nur ein beiläufiger Scherz gewesen, wenn er die berechtigte Nachfolgerschaft vormaliger Heiliger der Christenheit für diese seine geistigen Freunde in Anspruch zu nehmen entschlossen war: freilich je und je vergebens einer ‚Christenheit' gegenüber, welche sich die Verehrung dieser erlauchtesten Märtyrer unseres Geschlechts nie und nirgends angelegen sein ließ...

Von solchen Weiterungen indes abgesehen, tritt bei Franziskus der Begriff der unbezahlten Arbeit in einer sehr eigentümlichen Fassung auf. Denn wie sich versteht, denkt er selbst bei seinem Gebot nicht im entferntesten an schöpferische oder geistige Leistungen in dem eben unterstellten Wortverstande, sondern vorzugweise an ein handwerkliches

Tun seiner Jünger, welches wegen der Seelengefahr der Müßiggängerei geübt werden soll. Alle Arbeit der Minderbrüder hat nach seinem Willen ohne wirtschaftliches Entgelt im Sinne eines Arbeitsvertrages zu geschehen, und mit der Einschränkung auf diese niederen Formen menschlicher Betätigung erscheint seine Verfügung zweifellos noch härter und noch undurchführbarer. Immerhin haben wir auch diese befremdende Anwendung des franziskanischen Gedankens mit anderen Augen als mit denen des heutigen Wirtschaftsimpels zu betrachten. Wenn diesen gerade die niedere Handarbeit mit einem gewissen Recht unschöpferisch, ja sogar mechanisch zu sein bedünkt, so spielt vielleicht in die Meinung des Francesco merklich eine Auffassung hinein, die man am besten als eine Umkehrung des erwähnten Verhältnisses zwischen Arbeitleistung und Unbezahlbarkeit derselben bezeichnet: auch die niedere, ja niederste Betätigung des Menschen darf dem Jünger des Heiligen von Assisi für schöpferisch, für göttlich gelten, weil sie durch keine eigentliche Bezahlung in ihrem ursprünglichen Wert geschmälert wird! Durch die schlichte, aber grundsätzlich anzuerkennende Tatsache ihrer Unbezahlbarkeit erwirbt jede, auch die geringste Menschenarbeit ihre natürliche Würde des Selbstzweckes und Eigenwertes wieder zurück, und damit die Würde einer sittlichen, die Würde einer schöpferischen Leistung. Indem es keinem wirtschaftlichen Beweggrund gestattet ist, diese klare Wahrheit von der Unbezahlbarkeit aller Menschenarbeit zu verdunkeln; indem Arbeit lediglich getan wird, um die Menschenseele nicht brach liegen und verderben zu lassen (und nicht einmal getan wird, um natürliche Bedürfnisse zu befriedigen), darf der Jünger des heiligen Franziskus mit unverhältnismäßig besserem Rechte als der arbeitverkaufende und daher käufliche Lohnsklave des gegenwärtigen Weltalters den Grundsatz aufstellen, daß

Arbeit adle. Denn wie es in der Natur der Sache liegt, geht der sittliche Wert der Arbeit genau in dem Maße verloren, als der wirtschaftliche Entgelt zu ihrem Motiv wird. Dessen muß man eingedenk bleiben, wenn heute eine grausam frohnende Menschheit mit dem sittlichen Wert ihres Fleißes großtut, obwohl in vielen, ja in den meisten Fällen die Arbeitkraft lediglich verkauft wird unter dem furchtbaren Druck der Not, — in anderen Fällen der Arbeitaufwand durch Gewinne von lächerlicher Unverhältnismäßigkeit aufgewogen, überwogen wird. Schätzt doch sogar die europäisch-amerikanische Übelsitte mit einem Zynismus, der freilich vom Kynismus nichts mehr an sich hat, den sittlichen Wert der Menschenarbeit naiv und verderbt ein nach der Höhe des wirtschaftlichen Erträgnisses, anstatt umgekehrt (bei etwa ebenbürtiger Leistung) nach der Geringfügigkeit desselben. Mag also der handwerkliche, erfinderische, geschäftliche, wissenschaftliche Ertrag und Nutzen einer Betätigung wie groß auch immer sein: ihr sittlicher Wert jedoch nimmt unbedingt in dem Verhältnis ab, als sie durch Aussicht auf wirtschaftlichen Gewinn veranlaßt worden ist, — denn alsdann hat sie ja nach dem evangelischen Herrenwort ihren Lohn dahin ... Die Leistungen franziskanischer Armut indessen, um ihretwillen und der Menschenwürde ihres Trägers willen ausgeübt, hätten vor dem sittlichen Gewissen einer heute nicht mehr vorhandenen oder noch nicht vorhandenen Gesellschaft schlechthin auf sämtlichen Gebieten des Lebens den Höchstwert uneigennütziger und zweckbefreiter Wirksamkeit zu beanspruchen: und wenn das europäische Mittelalter in vielen Bezugnahmen immerhin auf der Fährte dieser zarten Einsicht betroffen wird, erweist es sich auch darin der Neuzeit durchaus überlegen. Denn wohl ist der Mensch das Maß der Dinge, das Maß mithin auch aller Wertsetzungen und Werte, — aber der Mensch und nicht der Wirtschaft-

simpel, nicht das warenerzeugende und wareneintauschende Tier, welches sich nunmehr seit Jahr und Tag im Kampf um den gefüllteren Trog selber schlachtet. Wie sollte ausgesucht dies Tier das franziskanische Ideal von der allerheiligsten Armut fassen können, ein Ideal, dessen Bedeutung zuhöchst darin gipfelt, auch schwere und niedere Arbeit wieder als ein Spiel betreiben zu lehren. Wie sollte dies Tier verstehen, daß auf seine Weise der umbrische Joglar den schönen Gedanken des deutschen Poeten vorgedacht, nein vorgelebt und vorgetan hat, wonach der Mensch nur völlig Mensch ist, wann er spielt. Ein Spiel nämlich ist dem lieblichen Spielmann das Ernsthafteste vom Ernsten wieder worden, und Arbeit als Selbstzweck, Arbeit ohne Entgelt, Arbeit um der Armut, Freiheit, Seele, Nachfolge Jesu, um des Heiles willen, das sind nur verschiedene Umschreibungen eines und desselben Sachverhaltes ...

Eine Erörterung der wirtschaftlichen Folgerungen aus dieser Botschaft von der Armut, sagte ich vorhin, könne hier nicht beabsichtigt sein. Die werbende Kraft dieser Botschaft ist selbstverständlich zu allen Zeiten nur eine (der Menge nach) bescheidene. Als asketisches Ideal gilt sie von vornherein nur für den zur Asketenschaft schon Geborenen oder sonstwie sich dazu Bestimmenden, und jede Propaganda dafür wäre nicht nur erfolglos, sondern auch geschmacklos und unter den gegenwärtigen Umständen vielleicht eher schädlich als förderlich. Und doch ergibt sich aus der bisherigen Untersuchung der Armut als der Lebensform besonderer christlicher Gemeinschaft eine Erkenntnis, die auch in Ansehung unserer wirtschaftlichen Zustände viel zu erheblich ist, um mit Stillschweigen übergangen werden zu dürfen: obschon ihre erschöpfende Darstellung sicherlich in andere Denkzusammenhänge hineingehört. Indem Sankt Franziskus nämlich Eigenwert und -würde der Menschen-

arbeit, Eigenwert und =würde mithin auch des Menschen gleichsam rettet und jedenfalls wiederherstellt durch das einfache Verbot vertragrechtlicher Entlöhnung, verpflichtet er seine Bruderschaften zu einer Grundregel, welche Grundregel jeder höheren Menschengesellschaft sein sollte und einstmals wirklich auch sein wird: Arbeit sei unbezahlt, damit sie ihre Unbezahlbarkeit wesentlich erweise! Und damit öffnet er allen Gegenwartbefangenen die blöden Augen für eine der unsterblichsten Tatsachen des Lebens, die sie sich und uns allen allzulange unterschlagen haben. Francesco erteilt den Nachdenksamen einen Wink, daß es nie und nimmer innerhalb einer Gesellschaft die Arbeit an und für sich sei, die ihrem Wert gemäß entgolten werde, weil ausnahmlos der Wert der Arbeit abhängig ist und abhängig bleibt vom Wert des arbeiterzeugten Gegenstandes, des arbeiterzeugten Tauschgutes, der arbeiterzeugten Ware, — damit aber abhängig von einer gar nicht zu überblickenden Reihe wertbestimmender Mit=Ursachen im Wirtschaftkreislauf der Sachen. Diese Mit=Ursachen haben zwar viel mit der Ware, desto weniger aber mit der Arbeit als solcher gemein, und unter ihnen ist auch der sogenannte Mehrwert, der nach marxistischer Lehrmeinung dem eigentlichen Arbeitwert abgezogen und vorenthalten wird durch den Unternehmer oder Ausbeuter, bestenfalls nur eine Mit=Ursache unter zahlreichen anderen. Denn unvermeidlich bestimmt sich der Wert der Menschenarbeit, der wirtschaftlich entgolten wird, nach dem ‚möglichen' Tauschwert der fertigen Ware, und nur in sehr eingeschränktem Sinne bestimmt sich umgekehrt der Tauschwert der Ware nach der in ihr aufgespeicherten Arbeit, — trotz der berüchtigt=berühmten Doktrin des Marxismus, die ja den Tauschwert der Ware geradezu mit der Eigenschaft der Ware gleichsetzt, Ergebnis und Erträgnis menschlicher Arbeit zu sein. Demgegenüber

kann nicht steif und fest genug behauptet werden, daß niemals der wirtschaftliche Wert der Arbeit den Wert der Ware bestimme, sondern umgekehrt der Wert der Ware den der Arbeit, und daß es folglich eine wirklich angemessene Bezahlung der Arbeit, eine wirklich angemessene wirtschaftliche Gegenleistung unter ausschließlicher Berücksichtigung eines angeblichen Arbeitwertes an und für sich gar nicht gäbe und nicht geben könne. In jeder erdenklichen Zukunft muß jeder mögliche Entgelt menschlicher Betätigung von dem möglichen Gebrauchs- und Tauschwert der zu erarbeitenden Sache oder Ware notwendig abhängen: bis etwa nicht überhaupt ein ganz neues, vom Arbeitvorgang und der Arbeitleistung nicht mehr ausgehendes Verfahren wirtschaftlicher Entgeltung Platz greift, — vielleicht endgültig nach den Forderungen der Billigkeit und der Gerechtigkeit statt nach den Gesetzen des Tausches und Kaufes geregelt. Hiervon Abstand nehmend, kann man die Güte einer Hand- oder Geistesarbeit beliebig sich gesteigert denken, ja mag ihr sogar Vollkommenheit und Mustergültigkeit zubilligen dürfen, — ihr wirtschaftlicher Gegenwert wird stets nur in die Grenzen des erzielbaren Marktpreises fallen. Auch bei durchaus ranggleichen Leistungen handwerklicher, erfinderischer, wissenschaftlicher, künstlerischer Art wird der Entgelt schwanken je nach den Absatzmöglichkeiten der fertigen Hervorbringung zwischen Null und (vergleichungweise) Unendlich, wenn nicht am Ende noch der ungünstigste Fall eintritt, daß die Hervorbringung wirtschaftlichen Aufwand unentschädigt verschlingt. Nur diese Feststellung macht es verständlich, daß Erfinder, Künstler, Handwerker, Gelehrte im Elend untergehen konnten und täglich noch untergehen, indes vielleicht etliche Jahre später, wenn ihre Erfindungen und Werke marktgängig geworden sind, zufällige Besitzer oder Verleger Reichtümer über Reichtümer in den Schoß

geworfen erhalten, — ohne daß es in eines Menschen Macht läge, diese schimpflichen Verhältnisse von Grund auf zu bessern. Denn nicht die Leistung, sondern die Ware erzielt den Preis, mithin die Leistung nur insoweit, als sie auf eine tauschbare Sache, auf eine wirkliche ‚Ware' verwandt wurde. Dies liegt im Wesen der Gütererzeugung und -verteilung, die am Gut und nicht am Arbeitvorgang, an der Sache und nicht an der Person, am Werk und nicht am Werkschaffen interessiert ist: indes es freilich an einer menschlichen Gesellschaft wäre, der Gütererzeugung und -verteilung nicht das letzte Wort zu lassen.. Müßige Hoffnung, müßige Erwartung also, der Arbeit als solcher einen ihr innewohnenden oder schon ihrem Begriff verhafteten Tauschwert ansinnen zu können, den sie doch unabänderlich erst im Hinblick auf ihr Ergebnis, im Hinblick auf die marktgängerische Ware oder auf das, was sie wirtschaftlich vertritt, zu erlangen fähig ist! Eitel der Wahn, in einer kommenden Gesellschaft den Anteil des Einzelnen aus dem Arbeitvorgang an und für sich herleiten zu können, ohne Bezugnahme auf die zu erarbeitende Gegenständlichkeit! Bezüglich dieses entscheidenden Umstandes trifft die franziskanische Auffassung von der Arbeit, obwohl allein in religiöser Besinnung und mehr noch Gesinnung begründet, viel genauer eine wirtschaftliche Grundtatsache ins Schwarze als alle klugen und superklugen Begriffsbestimmungen. Die Menschenarbeit ist als solche eben unbezahlbar, auch wo scheinbar sie bezahlt wird, und diese ihre Schein-Bezahlbarkeit entspringt lediglich gedankenloser Übereinkunft. Keine gesellschaftliche Ordnung wird es daher allein von der Arbeit und ihrer wirtschaftlichen Betrachtung aus zu einem angemessenen oder gar gerechten Gegenwert der Arbeit bringen, weil jede aufgemachte Beziehung zwischen Arbeit und Arbeit oder Arbeit und Ware allerwege veränderlich-abhängig bleiben wird

von der Beziehung zwischen Ware und Ware oder Ware und Geld. Keine Menschenleistung wird aus wirtschaftlichen Gesichtspunkten höher als äußerstenfalls mit dem Betrag des möglichen Tauschwertes der durch sie erzeugten Ware entlohnt werden können, sei dieser Betrag Null oder (vergleichungweise) Unendlich, und in der Regel wird sie es sogar nur mit einem Bruchteil dieses Betrages werden. Diese unerschütterliche Tatsache fest ins Auge fassen, hieße vielleicht die hitzigsten Erwartungen europäischer Arbeiterschaften abkühlen, — Erwartungen, die sich auf die Vorspiegelung des historischen Materialismus stützen, daß nach vollzogener Außerkraftsetzung sämtlicher tauschwertbestimmenden Bedingungen ausschließlich der aufgewandten Arbeitsmenge einmal in Zukunft nur noch Leistung gegen Leistung allein und unvermittelt einzutauschen wäre: wie wenn schon von Haus aus eine wechselbezügliche Vergleichbarkeit zwischen Leistung und Leistung (bei Marx die aufgewandte Zeit) bestände und nicht erst des verhängnisvollen Umweges über die fertige Ware bedürfe. Oder wie wenn, mit anderen Worten, in Wahrheit Menschenarbeit an Stelle ihrer erarbeiteten Erzeugnisse bezahlbar, bemeßbar und entgeltbar wäre...

Darf es als köstlichstes Vorrecht des Genies gebucht werden, in Taten und Werken stets viel mehr zu geben als in seiner bewußten Absicht gelegen hat, — darin nicht unähnlich einem verschwenderischen Wirtshausgast, dessen Trinkgelder die zu begleichende Zeche erheblich übertreffen, — dann darf es eine genialische Nebenwirkung des franziskanischen Gedankens genannt werden, daß er die Abhängigkeit menschlichen Arbeitwertes von dem Eigenwert wirtschaftlicher Dinglichkeiten wenn nicht ins Herz, so dicht daneben getroffen hat. Wie sich versteht, nicht durch wissenschaftliche Erkenntnis oder Darlegung, sondern

durch die Tat und ihre tiefe Einfalt. Die wesentliche Beziehunglosigkeit der Leistung zu irgendeinem ‚Preis' als Gegenleistung grundsätzlich zur Anerkennung bringend, ob auch nur sozusagen *implicite* statt *explicite*, zur Anerkennung bringend durch die Forderung, Arbeit allenthalben ohne Entgelt zu tun, befreit er den Arbeitenden von dem schmählichsten und menschenwürdigsten Zwang, in die Vorgänge der Preisbildung für Tausch- und Gebrauchgüter willenlos eingespannt zu sein. Dieser Zwang, diese Eingezwängtheit ist der Fluch der Wirtschaft geworden und hat den Einzelnen allmählich hineingeschmiedet in einen Ring der Ur-Sächlichkeiten, den er für seine einzelne Person höchstens durch einen gewaltsamen, ja verzweifelten Entschluß zerbrechen kann. Der Bettelmönch faßt den Entschluß, zerbricht den Ring, indem er seine Arbeit mit einem Schlag ablöst von all den unendlichen Bezugnahmen zu der Preisgestaltung des Arbeiterzeugnisses und damit zu der Preisgestaltung der Arbeit selber. Die Nichtbezahlbarkeit seiner Arbeit als Axiom voraussetzend, heischt er von denen, zu deren Nutz' und Frommen er arbeitet, sein Mindestmaß an Nahrung und fahrender Habe. Streng weiß er sich davor zu wahren, die Kräfte seiner Persönlichkeit selbst zur Ware zu machen und sich an den phantastischen Mechanismus der wirtschaftlichen Wechselbeziehungen unterpersönlicher und unpersönlicher Art zu verlieren, und dergestalt bleibt er auch noch als wirtschaftendes, wirtschaftliches Individuum innerlich und äußerlich frei. Gewiß mangelt noch dieser Tat der Nachfolge der allerheiligsten Armut, einem religiösen und keinem ökonomischen Bedürfnis entsprungen, die letzte Allgemeingültigkeit, und ich sprach schon davon, daß sie in ihrer dermaligen Art nur dem asketisch Einzelnen, nicht der unasketischen Masse gemäß sein könne. Immerhin werden sich in den kommenden Jahrzehnten die meisten

Völker Europas mit einer Verarmung abzufinden haben, die sie sich selber umsonst durch eine Reihe schwindelhafter Maßnahmen noch zu verschleiern streben. Für Staatsmänner, Gewerbetreibende, Volkswirte, Unternehmer gewöhnlichen Schlages wird das Problem dieser Armut natürlich nur insoweit bestehen, als sie alle miteinander auf schleunigste Behebung dieses Unheils bedacht sein werden. Anderen, wenn auch nur wenigen und seltenen, wird jedoch gerade das schwerere auf der Seele liegen, im wirtschaftlichen Problem das sittliche zu ahnen und so den Zusammenbruch der Zeit als willkommene Gelegenheit zu nehmen, die Frage der Menschenarmut, Menschenarbeit aufs neue zu überdenken. Ihnen wird das Beispiel unseres Heiligen für einen Neubau der Gesellschaft doppelt bedeutsam vorkommen. Einmal der erste Grundsatz, nein das Grundgesetz: menschliche Arbeit sei an sich so wenig käuflich oder verkäuflich wie der Mensch selber, der Lohnsklave mithin ebenso zu verabscheuen wie der Sklave. Dann aber der zweite Grundsatz: jede gesellschaftliche Einheit oder Gruppe, zu deren Gunsten eine Arbeit geschieht, schulde dem Arbeitenden lebensnotwendigen Anteil an der Gesamtgütermenge aller. Oder beide Sätze auf ihre Zusammenfassung gebracht: anstatt der Arbeit und der Ware soll der Arbeitende und seine Person zum Ziel, Zweck, Sinn und Wert aller Vergemeinschaftung von Menschen erhoben werden. Nur wo menschliche Arbeit in durchgängiger Unabhängigkeit vom zufallbedingten Gebrauch- und Tauschwert ihrer Erzeugnisse geschaffen werden kann und trotzdem dem Arbeitenden Gewähr seiner Daseinsbedürfnisse bietet, nur da wird sie je und je ihre Würde wiederfinden, — alles andere bleibt Fortsetzung der Sklaverei unter anderen Formen. Daß jeder Entgelt der Leistung als solcher ungerecht sein muß, ist uns gewiß worden; daß die Gewähr des Unterhaltes des Leisten-

den hingegen gerecht zu regeln sei, dürfen wir für möglich halten. Und so lockt uns, die wir im Urwirbel vergehender und entstehender Weltordnungen, Weltkochungen schiffbrüchig umhertreiben, doch der Zielgedanke einer besonderen ‚Armut', die weder in wirtschaftlicher Bedürfnislosigkeit noch in wirtschaftlicher Allbedürftigkeit gipfelt, sondern in der Befreiung und Entbindung des arbeitenden Menschen von den Zwangsläufigkeiten des Warenumtausches und seiner unmenschlich-untermenschlichen Gesetze. Das tote Sachgut rollen lassen seinen mechanischen Kreislauf unbeseelten Stoffes, aber die warenerschaffenden Kräfte des Lebens diesem Kreislauf zu entziehen und ihn der organischen Entstehung einer werdenden Gemeinschaft von Personen einzuordnen: diese Utopie der Utopien fordert das ewig utopische Gewissen unserer Art, ohne dessen Regung die Welt stets nur derselbe Haufe stinkenden Drecks bliebe und vielleicht auch, *tu l'as voulu, Georges Dandin! tu l'as voulu!* — für immer bleibt...

Zu seiner Zeit freilich ist eben das Gebot der persönlichen Armut der Anlaß geworden, daß der Orden der Minderbrüder gleich nach des Francesco Tod in eine Zwietracht zerfiel, die schon Dante heftig getadelt hat. Und obgleich das Mittelalter dem Orden noch manche Persönlichkeit verdankt von starker Anziehungkraft, wobei ich Bonaventuras oder Roger Bacons gedenken möchte; obgleich die Bettelmönche (vielfach in Verbindung mit den Gilden) Träger einer der stärksten Bewegungen wurden im großen Jahrhundert der Christenheit, da der Glanz des Rittertums und seiner doch nicht zu unterschätzenden Bildung ernstlich zu verbleichen begann und das Bürgertum mächtig aufschießender Städte dem feudalen Wesen täglich gefährlicher ward; — im großen und ganzen hat die spätere Geschichte der Bruderschaft wenig oder gar nichts mehr von der Wirksamkeit des

seraphischen Heiligen erfüllt. Um dies zu erläutern, braucht hier nur etwa daran erinnert zu werden, daß hinter der schmählichen Anklage gegen den eigentlich berufenen Nachfolger des Francesco (den wir als den deutschen Dominikaner-Provinzial Meister Eckhart von Hochheim bald näher kennenlernen werden) zwei franziskanische Theologen gestanden haben. Diese Anklage ist sicherlich nicht mehr, und welche Anklage überhaupt? aus dem Geiste des umbrischen Joglars gekommen. In welchem Maß übrigens sein Auftreten selbst die Genossen seiner eigenen, so unvergleichlich reichen, tiefen und vielfarbigen Zeit beirrt haben mußte, läßt sich vielleicht nachträglich noch aus der hartnäckigen Weigerung erraten, auf welcher der dritte Innozenz gegenüber einer schriftlichen Bestätigung der Regel bis zuletzt bestanden zu haben scheint, — doch schon eine geraume Weile nach der Zeit, da der Jüngling Francesco Bernardone von seinen freundlichen Mitbürgern zu Assisi gelegentlich aufmunternd mit ‚Kot und Steinen' beworfen worden war. Innozenz war wohl der Ansicht, daß der unbedingte Verzicht auf persönlichen Besitz über die gemeine Kraft des Menschen gehe, und aus eben diesem, übrigens der Erfahrung durchaus entsprechenden Bedenken darf man folgern, daß der evangelische Wandel von dem Erzpriester der Christenheit als ein Widerspruch mit den kirchlichen und staatlichen Gepflogenheiten empfunden ward. Wir sind leider nicht genauer unterrichtet, was ein Herr und Herrscher vom Rang dieses Innozenz bei sich dachte über eine erschütternde Herzenseinfalt, wie sie Franziskus ausgezeichnet hat. Aber es ist sicherlich nicht unmöglich, daß er sich der Gefahr dunkel bewußt gewesen ist, die dem hierarchischen Gefüge der christlichen Kirche und des christlichen Staates von seiten dieses Neuerers drohen mußte. Denn diese Kirche und dieser Staat ruhten in ihrem ganzen Hoch-

bau auf dem anerkannten Anspruch des Geistes, auf dem anerkannten Anspruch des Besitzes, — und beide grundlegenden Ansprüche in Frage stellen, hieße jene selbst in Frage stellen, trotz aller Beteuerungen und Ordensgebote der Ergebenheit gegen die Klerisei. Eine Ahnung dieses Sachverhaltes hat vielleicht auch hineingespielt, wenn Angehörige der Brüderschaft in Deutschland ernstlich in Gefahr gerieten, weil man sie mit Waldensern verwechselte: schwerlich war es nur die Unkenntnis der deutschen Sprache allein, die einen solchen Verdacht aufkommen ließ. Der innere Zusammenhang mit der waldensischen Bewegung besteht in der Tat, weniger wegen der provençalischen Herkunft Francescos von seiten der Mutter, als wegen der Weiterungen seiner religiösen Praxis. Durch den Weg der Nachfolge und der Nachahmung wird die Wirksamkeit des Priesters als des Mittlers zwischen Mensch und Gott durchaus entbehrlich, ja überflüssig, und diese Entbehrlichkeit, folgerichtig durchgedacht, bedeutete für Rom und seine Religion der Mittlerschaft das Ende. Unter diesem Gesichtswinkel gesehen, hätte Franziskus der Kirche bedrohlicher werden können wie die albigensische Reform, weil von den zwei möglichen Arten, einen gesellschaftlichen Zustand zu widerlegen, die Entbehrlichmachung scheinbarer Notwendigkeiten radikaler ist als die bloße Bekämpfung derselben. Ein Mensch wie Francesco bedurfte im Grunde gar nicht mehr einer Kirche, nicht einmal mehr Der Kirche, und das war das Gefährliche. Er hatte ein Verhalten ausfindig gemacht, durch welches er zu seinem Heil gelangte in der unermüdlichen Nacheiferung des evangelischen Wandels, und diese Seine Religion der Seele entthronte ohne weiteres die Herrschaft des Erzpriesters, die religiös nur von der Notwendigkeit eines unsterblichen mittlerischen Wesens, mittlerischen Amtes gerechtfertigt werden kann. Wer da-

gegen Jesu Leben in allen Zügen (ausgenommen die unerfreulichen) nachlebt, der wird selber Jesus; als Jesus selber Christus; als Christus selber Gottes Sohn und Mittler. Der wohnt im Vater, und der Vater wohnt in ihm, ohne daß er besonderer priesterlicher Gebärden oder Gnadengaben noch bedürftig wäre. Darüber vermochte sich der römische Pontifex auf dem Stuhl der Cäsaren, darüber vermochte sich Francesco selbst nur deshalb hinwegzutäuschen, weil hier der ganze Widerstreit gleichsam ein in der Schicht des Lebens gebundener blieb und in der Schicht des Geistes noch nicht zum reinen Austrag kam. So nimmt dieselbe Kirche, während sie zum Vernichtungsieg über die Waldenser schon das gesamte damalige Europa mobil zu machen verstand, den eigentlichen Ketzer der *imitatio* gnädiglich in ihren Schoß auf, — vermutlich in der später auch nicht enttäuschten Erwartung, die auf ihn verpflichtete Gemeinschaft nach dem Heimgang des Stifters allmählich sich selber wieder anzugleichen und damit einer ungemeinen Gefahr klug und geräuschlos zu entrinnen ...

DER WEG DER ABGESCHIEDENHEIT

Das religiöse Leben des Mittelalters hatte den Gedanken der Nachfolge Jesu in der Armut empfangen, um ihn in einer etwas verschwiegenen, aber desto gesünderen Schwangerschaft allmählich auszutragen. Siebzig oder achtzig Jahre nach des Seraphikus Tod tritt die Lehre von der evangelischen Nachahmung neuerdings auf in sehr vergeistigter Gestalt. Der Dominikaner-Provinzial aus Thüringen, dessen vorhin eine knappe Erwähnung geschehen ist, vollendet ums Jahr Dreizehnhundert herum zu einem Verfahren des inneren oder ‚fortschreitenden' Lebens das, was bei Francesco in einem gewissen Sinn doch nur ein Tun des äußeren, des ‚vorbereitenden' Lebens geblieben war. Die Nachfolge Jesu, so ist auch die Meinung und mehr als die Meinung des deutschen Meisters Eckhart von Hochheim, ist wirklich der einzige zielwärts führende Weg zum Heil. Aber nicht die Nachahmung des äußerlichen Wandels, in welcher der umbrische Spielmann und Landfahrer bei aller unendlichen Verliebenswürdigung befangen blieb, sondern in der Nachahmung des entscheidendsten Vorrechtes, welches Jesus Christus durch die Tatsache erlangt hat, Gottes eingeborener Sohn zu sein. Wer sein Heil sucht, wird es nur durch eigenes Tun finden, weder durch priesterliche Übermittlung noch durch den Vollzug kirchlicher Gebräuche: darin stimmt Eckhart mit Franziskus im tiefsten zusammen. Aber zugleich denkt er doch im Unterschied zu diesem, der kein Denker war, seinen Gedanken bis zu den äußersten Folgerungen weiter und womöglich noch über sie hinaus. Denn er sieht es nicht darauf ab, den immerhin zufälligen Jesus der synoptischen Geschichten (die niemals synoptische ‚Geschichte' werden können) in allen Lagen und Umständen seines äußerlichen und innerlichen Daseins spielerisch nach-

zumimen, sondern an Stelle davon Gottes Sohnschaft wie Christus selber für sich erwerben und für sich zu verwirklichen. Dieser thüringische Prediger und ‚Goldmund' scheut nicht davor zurück, mit dem wunderlichen Anspruch jeder noch völlig unbeirrten Religiosität Ernst zu machen und dem Gläubigen die Vergöttlichung in eigener Person als Gewißheit zu verheißen: und vielleicht ist er in Europa der erste Mensch, der diesen Vorgang aus der Praxis der Mysterien, Liturgien und Magien des Altertums instinktiv herauslöst und mit schlichten, klar gefaßten, unübertriebenen, ja nüchternen Worten von ihm berichtet. Jesus nachfolgen, das besteht ihm also in nichts Geringerem als dem, Jesus der Gesalbte, Jesus der Sohn zu sein des Herrn und Vaters. Nicht der eigentlich doch ziemlich gleichgültige Rabbi, wie er vor so manchen Jährlein in palästinensischen Geländen gehaust, geheilt, ausgetrieben, gepredigt, getröstet, gelitten hat, steht zur Nachahmung in Frage, sondern der Christ, wie er von Ewigkeit her eingeboren ward in den Schoß des Vaters in (sakramentaler) Kindschaft, — der Christ als metaphysische, ja metapsychische Genesis über jede Einmaligkeit in Raum und Zeit. Fände man es daher zweckmäßig, diese Art der Imitatio im Unterschied von der franziskanischen eine mystische zu nennen, so wäre gegen diesen Wortgebrauch fast wenig oder gar nichts zu erinnern, falls man sich über die Bedeutung dieses Sprachausdruckes, mit welchem häufig ein so törichter Mißbrauch, ja Unfug getrieben wird, zu verständigen vermöchte. Denn seiner griechischen Herkunft nach besagt das Zeitwort *μύω* nur soviel wie etwa die Augen schließen, und wir werden uns davon zu überzeugen haben, daß mit einem solchen Augenschließen die Tatsache der eckhartschen Verchristlichung wirklich aufs engste zusammenhängt . . .

Noch ehe wir jedoch Anstalt treffen, in den Kerngehalt

dieses sonderbaren Sprachausdruckes einzudringen, liegt uns ob, der anderen Übereinstimmung zu gedenken, die zwischen der Heilsverkündigung des Heiligen von Assisi und der des Meisters von Hochheim besteht. Nicht nur erstrebt nämlich Eckhardt gleichfalls eine Art von persönlicher Verchristlichung, die immerhin als Nachahmung oder Nachfolge bezeichnet werden darf, sondern diese Verchristlichung besteht auch genau wie bei Francesco zunächst in einem freiwilligen Verzicht auf dinglichen Besitz. Auch den Mystiker dünkt Armut die unerläßliche Voraussetzung für ernsthaftes Christentum, Armut verstanden als höchstes Unabhängigsein von jedweder Sachlichkeit und Gegenständlichkeit, als vollkommene Freiheit von der ‚Welt' und ihren Gütern. Mit dem großen Unterschied freilich, daß Eckhart den Begriff der Armut einer ähnlichen Umdenkung zu unterziehen für gut befindet, wie den Begriff der Nachfolge. Wenn Franziskus seinen Jüngern den Erwerb von Eigentum an Grund und Boden und an Geld verbot, so war dafür die kynisch-evangelische Erwägung maßgeblich gewesen, daß jede Abhängigkeit von wirtschaftlichen Gütern den Menschen über Gebühr der Wirklichkeit verpflichtet erscheinen läßt. Die Wirklichkeit aber an und für sich, obwohl sie als die Summe oder der Inbegriff möglicher wirtschaftlicher Besitztümer durchaus für verwerflich gilt, bleibt nicht nur in ihrem Dasein unangetastet bestehen, sondern wird gerade durch die franziskanische Weltheiligung in ihrem beinah' homerischen Glanze wiederhergestellt. Der franziskanische Christ beutet die Natur nicht aus, er wertet sie nicht als Rohstoff, er nutzt sie nicht als Arbeitkraft, er schätzt sie nicht als Ware, aber er liebt sie als Tummelplatz seines andächtigen Schauens und Spielens, er betet sie an als Kundgebung eines gottheitlichen Webens und Lebens. Nicht die Dinglichkeit als solche sucht der Nachahmer Jesu

zu überwinden, sondern die Dinglichkeit gleichsam als latentes Kapital, das eine möglichst reiche Rente abzuwerfen habe. Eine Quelle beispielweise erweckt ihm keine freundlichen Gefühle, weil ihr ein Strom von dem und dem Gefälle entpringt, der seinerseit die und die Anzahl Pferdekräfte für den maschinellen Umsatz liefert; — wohl aber als murmelnder Born, der da klar und sanft auf seinem Moosbettlein dahinwallt und alle Sinne eines wandermüden Gesellen erlabet: sie ist *sor aqua, la quale e molto utile et humile et pretiosa et casta* ... Im scharfen Gegensatz zu dieser Betrachtungweise ist es nach der Ansicht Eckharts eben die Gegenständlichkeit als solche, die allzuweit hinter dem Begriff der eigentlichen Armut zurückbleibt, weil sie das menschliche Bewußtsein mit einer Gegenwart ausfüllt, die alles andere, aber leider nicht die Gegenwart Gottes ist. Die Grundtatsache alles Seelenlebens, welche wir heute etwa die ‚Enge des Bewußtseins' nennen würden, hat der deutsche Meister bereits mit all ihren Weiterungen durchdacht, und er weiß es genau, daß immer nur Ein Erlebnis, immer nur Ein Inhalt im Blickpunkt des geistigen Auges stehen kann. Soll das Erlebnis, das in diesem Blickpunkt ruht, nun Gott sein, — und was wäre dem, der Gott noch sucht, in gleichem Maße unwiderleglich und selbstgewiß? — so folgt daraus notwendig, daß erst alle anderen Erlebnisse aus dem Bewußtsein verdrängt werden müssen, damit Gott darin Platz nehmen könne. Darnach besteht die Armut Eckharts in dem entschlossenen Verzicht auf den ‚Gegenwurf' überhaupt, will sagen auf jedes besondere Dasein und besondere Ding, auf jede besondere Gestalt und besondere Wahrnehmung, wofern ja diese nicht Gott selber ist. Arm sein heißt ihm das Gegenständliche in jeder erdenklichen Beschaffenheit aus dem Bewußtsein ausmerzen. Alsdann würde Gott, meint unser Meister, in den leeren Raum der Bewußtheit einströmen wie das Wasser in

einen Schlauch, aus welchem man die Luft saugt oder pumpt. Der Besitz also, auf welchen der Eckhartsche Diener der Armut zu verzichten hat, ist nicht ein wirtschaftliches Gut, nicht Grund, nicht Boden, nicht edles Metall, nicht Ware oder Warenwert, sondern ganz einfach das Gegenständliche an und für sich, die vorstellbare Dingwelt der Wirklichkeit.

Und hier dürfen wir uns denn nochmals auf den obigen Begriff der Mystik mit einiger Berechtigung beziehen, wofern die Armut Eckharts fast buchstäblich das Ergebnis eines Augenschließens ist. Worauf der Mystiker zunächst bedacht ist, das ist ein Zustand der innerlichen Bildlosigkeit, der Bewußtheit ‚âne bilde', in manchem vielleicht doch dem vedischen Tiefschlaf verwandt, wo zwar nicht das Selbst, aber die Dingwelt eines Selbst fast völlig ausfällt bis auf ein paar Organempfindungen, die schwer zu umschreiben, schwer zu bezeichnen sind. Gleichsam hinter geschlossenen Lidern die eigene Seele von jeder bildhaften Erscheinung äußerer Welt streng abzuscheiden, darin besteht die mystische Armut. Mit dem Vorsatz zu dieser großartigen Verinnerlichung des franziskanischen Gedankens reißt die deutsche Mystik das Steuer jenes Schiffes, in welchem Europas Christenheit dahinsegelt, mit einem plötzlichen Ruck herum. Nicht mehr die Nachfolge und Nachahmung des Heilandes steht in Frage, sondern die ‚Abgeschiedenheit', wie sie Eckhart in einer seiner stärksten Predigten als Ziel der wahren Gottfrömmigkeit aufgewiesen hat. Sucht die Scholastik des Zeitalters das Heil in einer möglichst angemessenen Erkenntnis Gottes, trachtet Francesco das Heil durch eine möglichst getreue Wiederverkörperung des synoptischen Wandels zu gewinnen, so strebt der deutsche Meister am meisten nach Abgeschiedenheit, die wir als die dritte Auszweigung des mittelalterlichen Heils⸗Dreiwegs nunmehr etwas genauer nachzuzeichnen haben. Die sublimste Form

von Eigentum und Besitz ist es, die der Mystiker aufzugeben empfiehlt, falls der Christ das Wunder der Vergöttlichung an sich erfahren und sozusagen den Sohn in eigener Person in sich erzeugen, in sich gebären will. Wo diese und jene Bilder sind, wo eine Mannigfaltigkeit an Zahl, Art und Beschaffenheit gegeben ist, da kann unmöglich Gott sein; und wo Gott ist, duldet er auf keine Weise solche Mannigfaltigkeit. In dieser oder einer ähnlich lautenden Behauptung hat man die Voraussetzung für jede mystische Verkündigung, welchem Zeitabschnitt und welchem Volk der Geschichte übrigens der Mystiker angehören möge, und so müssen wir sie auch bei Eckhart jeder weiteren Erörterung voranstellen, unbeschadet, ob sie uns einzuleuchten oder nicht einzuleuchten vermag. Jede Schwierigkeit dreht sich zuletzt um diese eine Forderung, das Mannigfaltige des Erlebens in jeder Kundgebung seelisch zu vernichten, damit wir gleichsam zu einem Diesseit des Mannigfaltigen vordringen, — als welches freilich wegen der wechselseitigen Entsprechung beider Begriffe in gewissem Betracht auch ein Diesseit der Einheit zu nennen wäre. Nun möchte die gesuchte Abgeschiedenheit vielleicht unschwer zu bewerkstelligen sein, wenn sich die Seele nur etwa in sich selbst zurückzuziehen brauchte, um hier abgelöst von Mannigfaltigkeiten in sich selber auszuruhen und der Bilder Zahl und Maß und Art in aller Stille abzusterben. Aber das ist es ja eben. Auch die Seele ist ja unstreitig nach ihren Kräften und Wirksamkeiten eine Mannigfaltigkeit. Und Eckhart, in seiner Seelenlehre obendrein mittelbar ein Schüler desselbigen Albert von Bollstädt, welcher der Lehrer des Aquinaten gewesen ist, er bleibt, wie in so manchem, besonders auch in seiner Psychologie der Zögling der Scholastik, über die er in Paris und Köln Kolleg zu lesen hatte. Demgemäß finden wir ihn etwas unsicher schwanken zwischen der An-

nahme von sechs und von acht oder neun sogenannten Seelenkräften, die er nach üblicher Gepflogenheit in höhere und niedere, oder in höhere, mittlere und niedere teilt. Beide Lesarten können kaum ohne Gewaltsamkeit miteinander zur Deckung gebracht werden, aber in beiden gewahrt man die aristotelisch-thomistische Gliederung in sensitive, appetitive und intellektive Potenzen, während auf die niederste Seelenkraft oder die *anima vegetativa* allerdings nur bei Gelegenheit Bezug genommen wird. Daraus folgt in jedem Fall so viel, daß die Menschenseele aus einer Mannigfaltigkeit verschiedener Äußerungen, wie Sinnlichkeit, Begehrung, Betrachtung, Anschauung, Verstand (oder Unterscheidunggabe), Gedächtnis (oder Aufbewahrung), Vernunft (oder Durchdringung), Wille (oder Vollbringung) besteht: wobei eben die drei letzteren, nämlich Gedächtnis, Vernunft und Wille die höheren Vermögen bilden. Die Abweichungen von der thomistischen Psychologie verdienen kaum hervorgehoben zu werden, und nur der Spezialist wird ein tieferes Interesse etwa an dem Tatbestand nehmen, daß Eckhart Gedächtnis und Erinnerung den eigentlichen *potentiae* zuzählt, indes bei Thomas die *reminiscentia* der sensitiven Seele angehört, die *memoria intellectiva* hingegen gar nicht den Potenzen, sondern den Akzidenzen zugerechnet wird, — ein Unterschied, der wohl insofern mit der unterschiedlichen Theologie der Mystik und Scholastik zusammenhängen könnte, als das göttliche Gedächtnis für Eckhart von Wichtigkeit wird, wogegen Thomas dasselbe im großen und ganzen schon den Engeln aberkennt . . .

Solche knifflige Distinktionen jedoch ehrsam beiseite, vollziehen sich alle Seelentätigkeiten sowohl der scholastischen wie der mystischen Psychologie derart, daß sie entweder gegenständliche Werte geradezu hervorbringen oder

wiederholen oder begehren oder erkenntnismäßig verarbeiten oder sonstwie auf solche Werte bezogen erscheinen. Wo die Seelentätigkeit anhebt, gilt sie notwendig einer Auswahl der äußeren oder inneren Bilderwelt: es sei, um im Hinblick auf diese praktisch zu taten, zu handeln, zu schaffen; es sei, um mittels ihrer theoretisch zu urteilen, zu wissen, zu erkennen. Seele und Welt, Seele und Wirklichkeit, Seele und Gegenständlichkeit entsprechen sich auf diese Weise Zug um Zug: nur an ihrem Kosmos vermag sich Psyche zu entfalten, nur für die Psyche gibt es einen Kosmos. Mannigfaches Dasein wird von mannigfacher Seele erlebt und aufgefaßt, und mit den Kräften einer äußeren Natur befinden sich die Kräfte des Inneren in ständiger Wechselwirkung: eines entwickelt sich am anderen und steigert und erfüllt sich am anderen. Je reicher und reifer das Leben der Seele, desto farbiger und satter die empfangene Wirklichkeit; je unerschöpflicher das Drinnen, desto vielfältiger das Draußen. So daß wahrhaftig nicht abzusehen wäre, wie just die sogenannte Seele, nachdem ihre besondere Leistung überall in einer Vereinheitlichung, Durchdringung und Verarbeitung der verschiedensten Mannigfaltigkeiten erblickt werden muß, dennoch zu dem mystischen Urerlebnis einer Einfalt, ihrer Einfalt gelangen könne, — wenn Eckhart nicht gerade von der Unterscheidung der Seelenvermögen aus ein höchst überraschendes Verfahren ermittelte, welches ihn verhältnismäßig ohne Künstelei seinem religiösen Lebensziel der Abgeschiedenheit zuzuführen scheint. Und folgendermaßen zwar trägt sich diese wunderbare Sache zu:

Zwischen der Schule des Aquinaten und der Anhängerschaft des Duns Skotus stand bekanntlich der vielberufene Streitfall zur Erörterung, ob von den höheren Seelenvermögen nun eigentlich der Wille oder die Vernunft den Vorrang *(primatus)* dergestalt behaupten dürfe, daß die eine

dieser Kräfte die andere ‚bewege', die andere von der einen umgekehrt bewegt werde; — wie man sieht, eine nicht uninteressante Anwendung der allgemeinen aristotelischen Frage nach dem ‚Proteron' auf das Verhältnis der Potenzen zueinander. Die Stellungnahme Eckharts zu diesem scholastischen Problem, welches im neunzehnten Jahrhundert unverhofft den Reiz der vollkommenen Zeitgemäßheit zurückgewann und bis heute nicht verloren hat, sucht nun zwischen beiden Gruppen auf sehr geschickte Weise zu vermitteln. Denn, heißt es ungefähr in einer schönen Kollazie Von der Edelheit der Seele: auf der einen Seite besteht das skotistische *voluntas superior intellektu* durchweg zu Recht, weil es der Wille ist, der über die möglichen Grenzen der Vernunft hinaus zu wollen vermag, und weil der Wille als Überschwung, als ‚überslac' sich auch dahin versetzt und bewegt, wo die Vernunft am Ende ist. Darf ihm in dieser Hinsicht die stärkere Bewegkraft nicht abgestritten werden, so gilt freilich auf der anderen Seite die widersätzliche Behauptung, die man (mit dieser Allgemeinheit übrigens zu unrecht) der thomistischen Psychologie unterstellen zu müssen glaubte: *intellektus superior voluntate*, — denn es ist die Vernunft, welche den Willen gleichsam davon unterrichtet, daß es über sie selbst hinaus noch ein Bereich der Seele, ein Bereich der Welt gäbe, dessen Eroberung dem Willen obliegt. Der letztere ist mithin der Beweger über die Vernunft hinaus, wofern er die Seele über jeden vernunftgemäßen Vorstellunginhalt emporreißt. Aber wiederum bleibt er gerade bei diesem Überschwung abhängig von der Vernunft, wofern nur sie die Vorstellung zu fassen imstande ist, es gäbe ein Etwas über die Vernunft hinaus. Vernunft und Wille, einander selbst wechselseitig fortstoßend und bewegend, fördern sich schließlich in höchster Steigerung zu dem entscheidenden Tun, alles gegenständlich Mannigfaltige

des Bewußtseins gewissermaßen zu überschlagen und so in eine Zone einzudringen, die je nach Auslegung als das Diesseit oder als das Jenseit aller vernunftbeherrschten Vielheit, Dinglichkeit, Wirklichkeit angesprochen werden darf. So streifen die beiden höchsten Tätigkeiten der Seele in ihrer Zusammenwirkung die Bedingtheit ab, durch welche sie einst selbst in Kraft getreten sind. Der Wille will Höheres als die Vernunft ihm bieten kann, und die Vernunft ahnt mehr als sie mit ihren Ordnungsformen zu umgreifen vermag. Beide in der Mannigfaltigkeit seelischer Zustände oder seelischer Vermögen eingebettet, drängen beide zumal aus dieser Mannigfaltigkeit hinaus: um so die letzte Paradoxie jeder menschlichen Betätigung, die sich selber aufzuheben trachtet, schlicht aufs neue zu bestätigen. Hat die Vernunft den Punkt erreicht, vor dem sie stille steht, und ist der Wille in diese Stille eingedrungen, dann heißt es für beide: *satis est*. Denn hier endlich winkt der Seele Abgeschiedenheit . . .

Unterrichten wir uns über diese Umstände noch etwas näher, weil von ihnen doch alles weitere der Verkündigung abhängt, welche der Meister Eckhart der mittelalterlichen Christenheit als einen neuen Weg zum Heil gewiesen hat. Unstreitig tritt hier die Religion des ‚Übersinns', die ja sogar dem überspannten Intellektualismus der Scholastik nicht gänzlich fremd bleiben konnte, in ein Stadium, wo sie gegen früher eine entscheidende Wichtigkeit gewinnt. Senkt sich doch hier der ‚Ort' des Übersinns, sonst Topos Hyperuranios oder Friede Gottes höher als alle Vernunft genannt, gleichsam ins Innerste der Menschenseele ein: tiefer als jede Vernunft und dennoch Sitz unserer höchsten Kraft! Der Kern der Seele, meint Eckhart, falle gar nicht zusammen mit ihren Vermögen und Eigenschaften, mit den Potenzen und Akzidenzen des Bewußtseins, wie sie von einer be-

schreibenden Wissenschaft frühzeitig zergliedert, geordnet und durchforscht worden sind. Von diesen sämtlichen Tätigkeiten und Zuständen der Seele hebt sich vielmehr ihr sogenannter ‚Grund' ab, der schlechterdings noch nicht in eine Mannigfaltigkeit von lebendigen Wirksamkeiten abgezweigt ist, gleichnisweise der Schnittpunkt aller seelischen Kraftäußerungen, ein Sitz der Dauer und Einfalt und Beharrlichkeit, von welchem alle erdenklichen Aussagen wie von Gott selber nur noch ‚*per excessum*' gelten können, weil er wie Gott selber in Wahrheit jeder besonderen Aussagbarkeit entrückt bleibt. Dieser Ort wird also nicht berührt von irgendwelchem Wo, Wohin, Woher, Wieviel, Wann, Warum, Wozu, Wiebeschaffen und dergleichen sonst. Vielmehr entzieht er sich den vernunftgemäßen Bestimmtheiten so entschieden, daß man ihm völlige Unabhängigkeit vom *principium individuationis*, völlige Unabhängigkeit mithin von der *quantitas* und von der *divisio materiae secundum quantitatem* nachrühmen darf, welche nach thomistischer Ansicht die Gliederung der Wirklichkeit in raumzeitliche Mannigfaltigkeiten veranlaßt. Der Seelengrund ist oberhalb oder eigentlicher unterhalb der Vielheit, der Zahl, der Teilbarkeit, der Ausdehnung, der Veränderlichkeit, der Gegenständlichkeit. Mit gutem Fug darf er deshalb als unentstanden und unvergänglich in der Zeit bezeichnet werden, sintemalen doch auch die Zeit nur eine stätige Mannigfaltigkeit ‚von verschiedener Dichtigkeit und Mächtigkeit in einer Erstreckung' zu nennen ist. Um es ohne Umschweife klipp und klar herauszusagen: unerschaffen und ewig ist bei Eckhart dieser Seelengrund; unerschaffen und ewig wie Gottes Wesen ist dieser Seelengrund; Gottes ‚Wesen' selber ist zuletzt dieser Seelengrund!

In welchem Maß oder über welches Maß hinaus Eckhart aber mit dieser behaupteten Vereinheitlichung von Wesen

und Seelengrund die herkömmliche Gotteslehre des mittelalterlichen Christentums herausfordert, dies ergibt sich vollends erst aus einem Vergleich dieser seiner ketzerischsten Abweichung mit den sonstigen Berührungen, die zwischen seiner Mystik und etwa der thomistischen Scholastik bestanden haben. Daß Gott an und für sich auf irgendeine Weise Ziel auch der christlichen *religio* dieses Zeitalters sei, daß er sich später einmal, das heißt im Jenseit, mit der menschlichen Erschaffenheit mischen oder einigen werde, diese Überzeugung wird allgemein geteilt. Auch darin widerspricht die herrschende Theologie dem Meister keineswegs, daß die erwünschte Einswerdung mit Gott ein Aktus sei, der Sinn und Vernunft erheblich übersteige und grundsätzlich unseren erkennenden Fähigkeiten entrückt bleibe. Und sogar einen Schritt weiter noch begleitet die scholastische Auffassung die eckhartsche, wofern auch sie eine Art Gleichheit statuiert zwischen dem erkennenden Ich des Menschen und dem erkannten Über-Ich Gottes, statuiert als die unerläßliche Voraussetzung, ohne welche eine angebbare Beziehung zwischen beiden überhaupt nicht wirksam würde. Die Seele, die den Gott in einem Vorgang übervernünftiger Anschauung gemäß seiner Wesentlichkeit, *secundum suam essentiam*, umfassen möchte, sie muß sich dieser Essenz vorher tatsächlich angeähnelt, ja angeglichen haben, wenn anders ihr Unterfangen für ausführbar gelten soll. Ist es doch nach platonischer und neuplatonischer Überlieferung ein Axiom der thomistischen Erkenntnislehre geblieben, daß Erkenntnis nur unter der Bedingung einer gewissen Gleichheit zwischen Erkennendem und Erkanntem vollziehbar sei. Wär nicht das Auge sonnenhaft, dieser von Plotinos, bei weitem früher schon von Empedokles und Platon fast mit den goethischen Worten vorgeprägte Grundsatz wahrt seine Gültigkeit für die Scholastik unbestritten, und

von dieser Einstellung aus hätte sie eigentlich eine strengere Folgetreue fast der Lehre Eckharts in die Arme treiben müssen, — hätte sie die behauptete Gleichheit zwischen Erkennendem und Erkanntem nicht eben noch rechtzeitig einschränkend als eine bloße ‚Verhältnismäßigkeit', bloße *proportionalitas* beider Glieder zu bestimmen für richtiger und dem kirchlichen Interesse zweckdienlicher befunden. Jetzt gleichen sich Seele und Wesen, Mensch und Gott zwar als Glieder ein und desselben Verhältnisses, ungefähr wie sich Ursache und Wirkung oder Form und Stoff oder Grund und Folge als Glieder gewisser Beziehungen logisch ‚gleichen', logisch ‚entsprechen'—derart, daß eben hier, wo die Einhelligkeit zwischen Mystik und Scholastik fast hätte zu einer völligen gedeihen können, beide leider plötzlich im heftigen Gegenstoß aufeinanderprallen. Denn während sich die erkenntnismäßig notwendig vorauszusetzende Gleichheit zwischen Seele und Wesen in der Scholastik zu einer reinen Verhältnismäßigkeit oder Angemessenheit herabmindert, verstärkt sie sich umgekehrt in der Mystik ganz unverhohlen zu einer (bedingten) Dieselbigkeit oder Einerleiheit oder Identität. Thomistischen Dafürhaltens bleibt die Seele eine endliche Erschaffenheit, die zwar unsterblich, aber durchaus nicht ewig ist wie ihr unendlicher Schöpfer und Herr. Eckhart dagegen zieht die äußerste Folgerung und setzt sie ‚im Grunde' mit dem ewigen, unendlichen, unerschaffenen Wesen ununterscheidbar eins.

Im Verfolg dieser zwiespältigen Auffassung von dem essentiellen Wert der Seele gibt es für die Scholastik eine Wesensschau Gottes bei Lebzeiten des leiblichen Menschen eigentlich nur kraft einer augenblicklichen Entraffung oder eines *raptus*, der die Verbindung zwischen Leib und Seele vorübergehend löst und letztere als ‚getrennte Form' zum Paradiese aufsteigen läßt. Die vom Leib noch nicht befreite

Seele kann also nur mittels eines Heraus=Trittes, nur mittels einer buchstäblich zu verstehenden Ekstasis die besäligende Einigung mit Gott vollziehen, und selbst dann bleibt ihr die Entsagung nicht erspart, von einer vorbehaltlosen Vergöttlichung Abstand nehmen zu müssen. Auch wem die Wesensschau Gottes noch bei Lebzeiten dann und wann gelänge, gelänge sie niemals in der Art der Säligen, niemals in der Art der Engel, niemals gar in der Art der göttlichen Selbsterkenntnis. Die Spannung zwischen Seele und Gott vermindert sich zwar vorübergehend, je nachdem der natürliche Widerstand in ihr gegen ihn verringert wird, aber niemals hört sie auf zu bestehen. Hinsichtlich ihrer möglichen Wesensschau nimmt jede Erschaffenheit dauernd ihre Stufe innerhalb der kosmischen Hierarchie ein, wo sogar die Säligen zurückstehen müssen hinter den dreimal drei Himmels=Chören der Seraphim, Cherubim und Throne, der Herrschaften, Kräfte und Mächte, der Fürstentümer, Erzengel und Engel. Und auch in diese Hierarchie des Gott-Erlebens spielt wieder die realistische Vorstellung hinein, daß das höchste Wesen um so vollkommener erkannt werde, desto allgemeiner, desto ‚wirklicher' der Träger der Erkenntnis wäre: mithin am schlechtesten und unvollkommensten von der menschlichen Persönlichkeit, — gesetzt den Fall, sie sei nicht jener ‚allgemeine Mensch', von welchem der Mystiker Johann Ruysbroeck (freilich in etwas veränderter Wortbedeutung) geradezu und oftmals mit hoher Eindringlichkeit redet . . .

Daneben haben wir jedoch ein anderes noch hinlänglich zu beachten. Sprach ich vorhin von einer Gleichheit oder Ähnlichkeit, die zwischen Erkennendem und Erkanntem stattfinden müsse, falls sich der Vorgang des Erkennens überhaupt solle ermöglicht denken lassen, so besteht doch auch diese Gleichheit oder Ähnlichkeit, von der Scholastik

als bloße *proportionalitas* gedeutet, keineswegs etwa schon von Haus aus. Vielmehr wird sie selbst dem bei Lebzeiten zu Gott Entrafften erst mittels eines göttlichen Eingriffes zuteil, wofern in sein Inneres gleichsam ein Strahl des sogenannten Lichtes der Herrlichkeit hineinfällt. Nur im *lumen gloriae* badend vermag die Seele Gott zu erblicken, und wie ein kristallinisches Stück Selen die wunderbare Eigenschaft hat, bei zunehmender Belichtung den elektrischen Widerstand eines eingeschalteten Stromkreises herabzusetzen, so setzt hier gleichsam die Menschenseele ihren natürlichen Widerstand gegen Gottes Wesensart bei wachsender Innen-Belichtung stätig herab, und zwar nur bei ihr: auf keine andere Weise sonst. Von sich aus ist und bleibt der Mensch ohnmächtig, seine Erhebung zu Gott zu bewirken, und nach der üblichen Auffassung von der sündigen Beschaffenheit der menschlichen Natur kann dies ja auch gar nicht anders sein. Die Mitwirkung der Gnade ist unerläßlich für die Rechtfertigung vor Gott, — um wieviel unerläßlicher noch für eine tatsächliche Vereinigung mit ihm. Diese Auffassung hat sich im ganzen Mittelalter viel zu sehr eingelebt, als daß selbst Eckhart wider sie aufzutreten sich ohne weiteres hätte beifallen lassen können. Durch eigene Kraft, meint auch er, könne die Seele nie und nimmer über ihr natürliches Vermögen hinausreichen, und insofern sei sie auf die Gnade durchaus angewiesen, wenn schon er unter Gnade etwas anderes verstanden wissen will als gleichsam nur ein von Gott dem Menschen künstlich eingesetztes Organ. Nur, fährt er zu unserer starken Überraschung mit anscheinender Harmlosigkeit fort, nur müsse man weislich unterscheiden zwischen dem ‚Durch-Gnade-Sein‘ der Seele und ihrem ‚die Gnade selber sein‘! Solange nämlich die Seele zu Gott strebt, strebt sie zu ihm kraft der erfahrenen innerlichen Wandlung, die durch Gnade in ihr

wirksam geworden ist. Hat sie aber durch der Gnade Mitwirkung ihr höchstes Ziel erflogen, dann braucht sie keiner Beflügelung zu neuem Fluge mehr, dann ist sie selber Gnade geworden und aller weiteren Begnadigung ledig. Mit dieser unerhörten Folgerung, ebenso tapfer wie überzeugend, bricht unser Meister aus der bisherigen Gemeinschaft der Christgläubigen aus und trabt als krasser Außenseiter in seiner höchsteigenen Richtung mit fördernder Gangart bequem dahin. Die Vergöttlichung des Menschen ‚oberhalb der Gnaden', wie er dies Gnade-Sein der Seele gelegentlich nennt, widerspricht unversöhnlich dem mittelalterlichen Christentum in seinen sonstigen Äußerungen, weil die Seele, so oberhalb der Gnade, will „einen höheren Stand erreichen, wo sie der Gnade nicht mehr bedarf"; weil die Seele, so sie sich „über das natürliche Licht erhebt, nun mit Gott in unmittelbare Berührung tritt" und sich selbst erlöst, ohne des Heilandes und seines Liebestodes zu bedürfen. Mit dem unendlichen Wort, „der Gnade höchste Leistung sei, daß sie die Seele in das bringt, was sie selber ist", mit diesem wahren Samenwort pflanzt Eckhart einen neuen Welten-Baum des Lebens in die Scholle unseres europäischen Festlandes ein, der nicht mehr der Welten-Baum des biblischen und christlichen Paradieses ist, wie ihn die römische Kirche in Pfleg' und Hege genommen hatte. Im Gegensatz zum Mittler-Mythos bekennt er sich rein und stark zur Religion der Seele, die er jedoch in einer kaum wiederzuerkennenden Verinnerlichung aufnimmt und fortbildet. Die verschwiegenste Voraussetzung, auf welcher das unmythische Heilswerk des galiläischen Jesu und des umbrischen Francesco beruht, wird durch ihn ins Bewußtsein gehoben: der Seelengrund ist das Wesen, und nirgends in der Welt hat Gott seine Stelle und Stätte wie hier . . .

In Eckharts Abgeschiedenheit des Grundes fließt also

Erschaffenheit in Unerschaffenheit zurück, klärt Menschlichkeit ab zu lauterer Göttlichkeit, nimmt Seele ihre von der Gnade bewegten Kräfte und Vermögen in sich selbst zurück. Kein überspannter oder ausschweifender Geist, nein, ein Wahrsager und Kündiger von seltenster Besonnenheit, Weisheit, Zucht entschließt sich in aller gebotenen Demut ‚zum Gebrauch von seiner Ewigkeit' und findet das namenlose Gut dort, wo die Menschenseele nichts mehr und niemanden mehr, nicht einmal mehr Gott sucht, wo sie nicht wollend, nicht wissend, nicht habend nur noch weset. Die Kirche hatte den offenbaren Herzenswunsch jeder starken und echten Frömmigkeit, dem Gott *secundum similitudinem* sich anzugleichen, geradezu als die luziferische Ruchlosigkeit und Vermessenheit gebrandmarkt, indem sie eben mit diesem Begehr den Sturz der Engel in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht hatte, — was freilich selbst einen ihr so unbedingt ergebenen Mystiker wie Ruysbroeck nicht halten konnte, ein sehr brenzliges Spiel ausgesucht mit diesem Begriff der Gott-Ähnlichkeit zu treiben und sich vielleicht nicht zuletzt dadurch den Tadel des Pariser Kanzlers Gerson zuzuziehen. Sehr viel entschiedener indes als Ruysbroeck preist es unser Dominikanerprovinzial als den reifsten Ertrag des religiösen Lebens überhaupt, Gott nicht nur *secundum similitudinem*, sondern *secundum aequiparentiam* gleich zu werden, ja in der Abgeschiedenheit mit Gott wesenhaft eins zu sein ‚*secundum identitatem*' wie man in Fortbildung der scholastischen Bezeichnungweise zu sagen berechtigt wäre. Ihm, an dessen Goldmund das Deutschland seiner Tage hing, gilt die Regung, um derentwillen der Gott der Kirche den Lichtbringer *(lucifer)* in den Abgrund schmetterte, für die höchste und reinste, die unser Heil verbürgt, unsere Erlösung sichert. Und wenn in unserer Zeit ein Jakob, der wie kein Zweiter mit seinem Engel rang, das

scheinbar frechste, in Wahrheit aber frömmste Wort gesprochen hat: gäbe es Götter, ihr Freunde, wie hielten wir es aus, nicht Gott zu sein . ., wohlan! der ketzerische deutsche Meister hat es nicht ausgehalten, kein Gott zu sein, nicht ausgehalten, von seiner Ewigkeit nicht den richtigen Gebrauch zu machen, und hat derart vor sechshundert Jahren dem lästerlichen Frager von gestern und von morgen die schuldige Antwort in aller Deutlichkeit gegeben. Du bist Gott, ich bin Gott, sobald du und ich auf den Grund unserer Seelen tauchen und den Gegenwurf der Dinglichkeit und Mannigfaltigkeit verabscheiden. Wahrhaftig und gewiß: du bist Gott und ich bin Gott, und wir beide sind Schöpfer, Erlöser, Wesenheit, Ewigkeit, Heil, Gnade, Dauer, höchstes Gut und Ziel zumal, falls wir nur fortschreiten wollen zur ‚nächsten Armut', zur Entwirklichung dieser Welt und zur Entselbstung dieses unseres Selbst . . .

Wo aber der Mystiker in Abgeschiedenheit verharrt und auf dem Seelengrund den Silberblick des ‚Fünkleins', des ‚gewizzens', der ‚Sinteresis' gar freundlich blinkern sieht, halte ich inne, um noch einmal willkommene Rechenschaft über seine Praxis abzulegen. Leicht könnte man nämlich darauf bestehen wollen, daß dieser Urstand der Abgeschiedenheit schließlich doch nur auf eine Entleerung des Bewußtseins von jeder gesetzten Inhaltlichkeit hinauslaufe und auf sonst nichts. Eckharts Mystik und damit mehr oder weniger alle Mystik, deren König er war, scheint in den widerspruchvollen Versuch einzumünden, die wirklichen und möglichen Gegebenheiten des Bewußtseins etwa durch eine unendlich fortlaufende Reihe von Verneinungen nach und nach aufzuheben, damit als Summe dieser unendlichen Verneinung das bloße Nichts übrig bleibe. Also daß mit diesem sonderbaren Verfahren notwendig doch der doppelte Irrtum verhaftet wäre: einmal die unendliche Reihe der

urteilsmäßigen Verneinungen während eines zeitlich und räumlich beschränkten Menschendaseins tatsächlich vollenden zu können; zum andern gleichsam ein substantielles Nichts herauszuklauben aus der endlos wiederholten Privation: nicht ist dies, nicht ist jenes, nicht bin ich, nicht bist du, nicht ist es das eigentliche ‚Wesen'. In eben diesem Argwohn, es könne sich mit der Lehre von der Abgeschiedenheit wirklich so verhalten, finden wir uns dann noch ziemlich bestärkt durch Eckharts Gepflogenheit, vom Seelengrund oder vom Wesen schlankweg als einem Nicht oder Nichts zu sprechen, — allerdings nicht ohne beim nächsten passenden Anlaß (am Schluß des Traktates Über den Zorn der Seele) davor zu warnen, dieses wesenhafte Nichts unphilosophisch etwa als Hypostase der Verneinung als solcher aufzufassen. Denn, heißt es dort mit großem Nachdruck, das Nichts ist weder für sich da noch für die Geschaffenheiten; Gott dagegen ist für sich selber Sein, nur dem Begreifen aller Geschaffenheiten ist er ein Nichts. Diese Warnung allein, meine ich, müßte also doch ehrlicherweise für die Folgerung ausreichend sein, daß für den Mystiker sowohl Privation wie Negation keineswegs die vernünftigen Denkmittel sind, um Gott als das Nicht oder Nichts gleichsam erkenntlich zu machen, sondern ganz im Gegenteil die Notbehelfe, um von Gottes Unerkennbarkeit Vernunft und Urteil ein für alle mal zu überzeugen. Die Nichtigkeit-Erklärung aller einzelnen Erlebnisse, alle Wahrnehmbarkeiten, Empfindungen, Gegenständlichkeiten, Erinnerungen, Einbildungen, Begriffe von Gott und im Vergleich zu Gott will darnach in erster Linie entscheidend auf den Tatbestand hinweisen, daß eine Begriffsbildung ‚Gott' nicht einmal als unangemessene von uns vollzogen werden könne. Keineswegs ist der Gott des Mystikers die arithmetische Summe einer unendlichen Reihe von Privationen oder Negationen,

und niemand darf hoffen, ihm nur um Haaresbreite näher zu kommen durch eine wachsende Entleerung des Bewußtseins von sachlichen Bestimmtheiten allein. Wohl aber setzt die Ankunft Gottes, und das ist das kernig Positive inmitten dieses anscheinend lauter Privativen und Negativen, eine stärkste Bereitschaft der Seele voraus, dann und wann in den selteneren oder häufigeren Augenblicken ihrer *religio* die Welt mit ihren sämtlichen Erscheinungen und Gestalten schlechthin für nichtig zu erachten und Leben, Vielheit, Wechsel, Raum und Zeit aus dem Bewußtsein gewissermaßen zu verabscheiden.

Zu verabscheiden, sage ich, habe die Seele im Zustand der mystischen Bereitschaft alles, was da ist und was dort ist; zu verabscheiden gleichnisweise mit den Worten, die der Meßpriester nach beendigter Kommunion zu seiner Gemeinde spricht: *ite, missa est!* gehet, das ist die Entlassung! Dieser Entlassung, dieser Entlastung von jedem Gewusel und Gewühle müssen wir nach Eckharts Dafürhalten freilich fähig sein, wenn anders wir in uns den weiten Weg von der Welt zum Wesen zurückzulegen uns getrauen wollen. Nur wen von Frist zu Frist oder wen wenigstens einmal in wirbelndem Getrieb' fremd und streng die Fühlung anweht, das alles, was da sei, was jetzt sei, sei doch in Wahrheit nicht und nichts: Besitz, Herrschaft, Macht, Volk, Staat, Sippe, Freund, Weib, Kind; das alles sei in Wahrheit nicht und nichts: mein Ich, mein Du, mein Es, mein Tun, mein Werk, mein Zweck, mein Wert; das alles sei in Wahrheit nicht und nichts: Gesundheit und Krankheit, Weisheit und Wahn, Liebe und Haß, Fremde und Heimat, Krieg und Frieden, Freude und Trauer, Dauer und Augenblick, Gesetz und Willkür, Aufstieg und Abstieg, Gesellschaft und Einsamkeit, Ruhm und Vergessenheit; das alles sei in Wahrheit nicht und nichts: so Himmel

wie Erde, so Entstehung wie Vergehung, so Stillstand wie Geschwindigkeit, so Sinn wie Unsinn, so Leben wie Tod; — nur einem solchen, ist der Mystiker glaubens, werde etwa Gott behutsam an das Herze rühren, damit es in ihm sonntäglich, müßig, feierabendlich, göttlich würde: ungefähr wie man behutsam an den Pendel einer Uhr rührt, damit er endlich einmal aufhöre, den ergebnislosen Ablauf der Zeit messend anzuzeigen. So muß die Seele, ehe sie in Gott erstehen kann, der Welt und sich zur Ehre Gottes absterben, — und ganz ohne Zweifel ist es die nämliche uralte Wechselbeziehung vom Opfer und von der Wiedergeburt, die hier bis zur Unkenntlichkeit vergeistigt und verinnigt ward, nachdem sich der hellenische und hellenistische Myste des Altertums bis zur Unkenntlichkeit in den deutschen Mystiker des Mittelalters vergeistigt und verinnigt hatte. Die Vernichtung der Wirklichkeit, von Lehre und Leben der nächsten Armut tatsächlich gefordert, ist mithin nichts anderes als eine zeitweilige Zurücknahme aller Existenzen in die Essenz; oder weniger scholastisch ausgedrückt, aller Mannigfaltigkeiten in die Einheit, aller äußerlichen Kräfte in ihren gemeinsamen Sitz, aller Strahlen in ihren Brennpunkt, alles Lebens in das Wesen, — um aus diesem Urstand der Zusammenfaltung zur bestimmten Stunde wieder entfaltet zu werden. In keiner Weise ist es hingegen unserem Meister um eine vernünftige Erkenntnis Gottes, erzielt durch stets wiederholte Akte der Verneinung, zu tun. Ja vielleicht nicht einmal um eine ‚Vereinigung' mit Gott, die man nicht immer richtig als die eigentliche Wunschabsicht aller Mystik behaupten zu dürfen glaubt. Sondern ihm ist zu tun um eine Steigerung, eine Läuterung, eine Verwesentlichung der Seele zu dem Gott, der sie *secundum essentiam* von allem Anfang und vor allem Anfang schon war. Was in Frage steht ist keine logische, sondern eine metalogische,

will sagen ontologische Operation; kein Urteilen, sondern ein Tun; kein Verneinen, sondern ein ‚Vernichtsen': — vollkommene Entweltung, vollkommene Entselbstung zu Ehren des Wesens, das an sich weder mit der Welt noch mit dem Selbst einerlei ist. Alle Ding=Stufen des Bewußt=seins, könnte man sagen, sollen hier zur Aufhebung gelangen, wenn sonst die Errichtung solcher Stufen das eigentliche Geschäft des Lebens ist. Und mit den Ding=Stufen sollen auch die Ich=Stufen zur Aufhebung gelangen, wie sie je=weils der Setzung von Ding=Stufen genau entsprechen und gemeinsam mit ihnen die besondere Erlebniswelt aus=machen. Vollkommene Abgeschiedenheit heischt voll=kommene Entwirkung, vollkommene Entwirkung erstreckt sich aber eben auf sämtliche Ding=Stufen und Ich=Stufen, sich beiderseit ergänzend, bedingend, zuordnend, ver=vollständigend zur menschlich erlebten Außen-Innenwelt. Und wenn auch ein Mann wie Eckhart erhaben gewesen sein mag über das tief erstaunliche Wort, welches sich San Francesco (als ein anderer Pascal!) einmal über den Begriff der geistigen, der ‚nächsten' Armut hat entschlüpfen lassen: *quia qui vere pauper est spiritu, se ipsum odit;* wenn Eckhart, mein' ich, auch diesen nur halb frommen Selbst=Haß des Asketen innerlich weit überwunden haben mochte, (dieweil er sicherlich allem Geschehen seines Lebens die heilsame ‚Über=Gestaltung' angedeihen zu lassen ge=lernt hatte): — das sogenannte Selbst mit all seinen Süchten und Begehrungen planmäßig zu untergraben legt nach wie vor doch auch er sich selber auf. Mit der Welt gilt auch ihm das Selbst für das große Nichts und Wieder=Nichts im Hinblick auf jenes Etwas, das jenseit der doppelten Er=lebnis=Ordnungen des Bewußtseins gerade noch in seinen zerfließenden Umrissen erahnt werden kann als das größere Eins=und=Nichts=undAlles, als das ‚*brahmanirvânam*', ‚*para*=

manirvânam', als vor welchem Wort und Begriff notwendig stocken müssen . . .

Wie es jedoch mit dieser eckhartschen Seelen-Verwesentlichung des näheren bestellt sein mag, soviel steht fest, daß in dieser seiner mystischen Praxis ein Grundgefühl aller höheren und tieferen Frömmigkeit mit einer dem Abendlande sonst unbekannten Wucht zum Durchbruch gelangt. Und zwar äußert sich dieses Grundgefühl gerade darin, Welt, Wirklichkeit, Selbst von einem nicht mitteilbaren Erlebnis aus zu vernichten und auf solche Weise *religio* oder Gott-Bindung durch den Vollzug einer von den übrigen Gewohnheiten des Daseins abweichenden, weil ‚nihilierenden' Akzentuierung zu betätigen. Die Gegebenheiten des Bewußtseins als letzte und unaufheblichste Erlebnistatsache aufzufassen, ist mithin eigentlich das Merkmal des unreligiösen Menschen, dessen sich der religiöse Mensch insofern entschlägt, als ihn das Unaufhebliche aufhebbar, das Festgegründete entgründbar zu sein bedünkt. Ist man berechtigt, dieses an sich unwiderlegliche Gefühl (und mehr wie Gefühl) mystisch zu nennen, dann darf man in der Folge auch unstreitig behaupten, daß Religion immer nur in dem Maße Religion sei, als sie Mystik in sich enthalte, will heißen, als sie ihre Anhänger und Bekenner zu entweltlichen, zu entselbsten fähig bleibe. Eine andere Kennzeichnung der Religiosität höheren Stiles zu geben verbietet uns eben die Erfahrung mit der geschichtlich bei weitem ergiebigsten Epoche unserer abendländischen Vergangenheit, die hier ihre Darstellung findet. Daß das mystische Erlebnis, auf dessen Voraussetzung die erwähnte Akzentuierung der Bewußtseins-Mannigfaltigkeit beruht, an sich nur verhältnismäßig wenigen Menschen zugänglich gewesen ist, entscheidet dabei wenig, wofern der Mystiker zu seinem Teil wirklich nur mit besonderer Kraßheit hervorzuheben wagt, was die religiös

bewegte Seele in schwächeren Graden doch auch empfindet: selbst dann empfindet, wenn ihr die eigentlich mystische Erfahrung der Abgeschiedenheit und nächsten Armut ewig versagt geblieben sein sollte. Im übrigen wird uns hier nicht zugemutet, in diesem mystischen Erlebnis als solchem, wie schwer oder gar nicht mitteilbar es sein möge, einen psychologischen Vorgang ganz ohne Ähnlichkeit und Vergleich zu vermuten. Denn zuletzt kann sich unser deutscher Meister bei der geruhigen und leidenschaftlosen Erzählung seiner Praxis mitsamt den anderen Mystikern einer gleichzeitigen oder späteren *‚contemporanéité'*, also mitsamt den Ruysbroeck, Tauler, Groot, Merswin, Seusse und so weiter wahrscheinlich auf eine seelische Erfahrung von ziemlich weitreichender Allgemeingültigkeit berufen, welche das mystische Rätsel in dem einen oder anderen Punkte aufzuhellen wohl geeignet sein könnte. Dieser Erfahrung gemäß wächst das Gefühl innerlicher Gesteigertheit und Verwesentlichung offenbar in dem Verhältnis, als die Persönlichkeit sich anschickt, einem überpersönlichen Zusammenhang sich hinzugeben oder gar in ihn zu verlieren. In gewissen Fällen haben einzelne Selbstbeobachter bekannt, die Wonnen rückhaltloser Selbstvergessenheit und Weltvergessenheit gerade noch als erreichbaren Grenz- und Höchstwert ihres persönlich getönten Lebensgefühles wahrgenommen zu haben. So könnte ich zum Beispiel das literarische Geständnis eines unlängst (und zu früh verstorbenen) dramatischen Sängers von seltenen darstellerischen Fähigkeiten zu der Bestätigung heranziehen, daß er öfters ein völliges Untertauchen unter das symphonische Gewoge des Orchesters in hingerissenen Augenblicken als eine mit nichts anderem zu vergleichende Selbstbeglückung und Selbsterhöhung zu genießen vermochte; ich könnte weiterhin Bezeugungen von Teilnehmern an den früheren Schlachten des Krieges erwähnen, die auf

ähnliche Weise eine vordem nie geahnte rauschhafte Stärkung und Vervielfältigung der Ichgefühle auf die bedingungslose Unterwerfung ihrer Persönlichkeit unter die maßlose Gewalt des Ereignens unmittelbar zurückzuführen geneigt waren; ja ich könnte hier sogar nicht ganz unpassend des sonst noch berichteten Umstandes wenigstens gleichnisweis gedenken dürfen, wonach schiffbrüchige Reisende, Weiber und Männer, angesichts des drohenden Unterganges von einer jähen Begierde nach Begattung ergriffen werden und derart just im Sterben die Gipfel-Wollust nicht mehr zu überbietender Seins- und Selbstbejahung kosten. Darnach scheint es eine Tatsache des Seelenlebens überhaupt, daß das Ichgefühl der Persönlichkeit seinen Höchstwert eben beim Übergang ins Unterschwellige und Unbewußte, gleichsam beim Übergang vom Ich zum Es erreiche. In den Augenblicken, wo das Ich seine seelischen Energien (freiwillig oder gezwungen) zu Gunsten eines unbestimmten und unbestimmbaren Es-Standes gewissermaßen depotenziert, widerfährt ihm seine äußerste Erhebung und Steigerung. Vielleicht sind es (psychologisch betrachtet) solche Augenblicke des Umschlags vom Ich zum Es, die der Mystiker im Sinn hat, wenn er Abgeschiedenheit und nächste Armut gleichzeitig als Mittel der Selbst-Vergöttlichung wertet; und vielleicht weiß er diese nämlichen Augenblicke, mit welchen verglichen ihm die sonstigen Daseinsweisen schal, matt, unbedeutend, leer bedünken, durch gewisse Übungen (*ἄσκησις* heißt bekanntlcih Übung!) mehr oder weniger willkürlich zu erzeugen. Im Schwund jeder mit dem Akzent der Wirklichkeit und Selbstheit behafteten Mannigfaltigkeit des Bewußtseins besäligt ihn die Spannung einer zunehmenden Verwesentlichung. In welche Dämmerungen des Unterbewußtseins oder Unbewußtseins er zerfließt, vermag er keinem seiner Mitmenschen kund zu machen.

Aber gerade die übermäßige Lebendigkeit, Wachheit, Helligkeit des verdämmernden Selbstbewußtseins zeigt ihm an, daß er ins ersehnte Ziel seiner Entwerdung brausend und rauschend einzuströmen im Begriff stehe, nicht unähnlich manchem wirklichen großen Strome, der durch eine steile Brandung-Welle im freien Meer die Stelle seiner Einmündung weithin Aug' und Ohr vernehmlich macht . . .

Durchweg hat man sich daher zu hüten, die psychologische Erfahrung des Mystikers etwa ihrer mangelnden Allgemeingültigkeit wegen nicht anerkennen zu wollen. In dieser Beziehung ist weder die Person noch die Praxis Eckharts anfechtbar, um so weniger zwar, als er von allen religiös inspirierten Kündern des europäischen Abendlandes schier das größte menschliche Zutrauen einflößt. Verschont von jedweder Hysterie und Pathologie, Besessenheit und Gärung, Suggestion und Hypnose, Pression und Depression, bleibt er beherrscht und zuchtvoll, meidet er die sonst beliebten *vapeurs* und *shoks*, welche in anderen Fällen den Dunstkreis um das religiöse Genie so unheimlich mit elektrischen Mengen laden und die arglos Nähernden unerwartet mit heftigen Schlägen ängstigen, mit Funkengarben überregnen, mit Spannunggefühlen beklemmen. Wer von Paulus oder Augustinus, sogar wer von Franziskus zu Eckhart kommt, wird somit aufatmen in der wohltätigen Abkühlung dieses gleichmäßig gemäßigten Klimas, das sicherlich nicht bloß auf Kosten der nördlicheren Rasse zu setzen ist. Er wird aufatmen in der unentwegten Sachlichkeit und Schmucklosigkeit dieser Berichte, die nichts oder nur sehr wenig verlautbaren von den Verzückungen einer fehl gerichteten Erotik oder einer verspäteten Pubertät, in welchen sich vornehmlich weibliche Mystiker vom Schlage der Margarete Ebner oder Adelheit Langmann gefallen haben und welche ein ungefähr gleichzeitiger ‚Sym-Mystiker‘ und guter

Psychologe nicht unzutreffend folgendermaßen schildert:
„Manchmal erheben sie (nämlich die Menschen von weichem
Herzen) ihr Haupt und schauen mit offenen Augen in den
Himmel vor ungeduldigem Verlangen; jetzt lustig, jetzt
Tränen, jetzt Singen und Schreien, bald wohl, bald wehe,
oft beides zusammen; Springen, Laufen, in die Hände Klat=
schen, Knieen, sich Verbeugen; und wieder derartige Er=
scheinungen stellen sich ein . . ." Vergebens würde man
Anzeichen solch kindlich=närrischen Gehabens und Be=
tragens auch bei Eckhart suchen, und wenn trotzdem auch
bei ihm das grundsätzlich Undarstellbare der Abgeschieden=
heit undarstellbar bleibt, ist es gewiß nicht seine Schuld.
Schuld seiner Leser wäre es indessen, wenn sie in neunmal
gescheutem Dünkel die Möglichkeit seelischer Erfahrungen
leugneten, zu welchen zufällig nur ihnen die menschlichen
Voraussetzungen vollkommen fehlen.

Begeben wir uns jedoch von dieser unumgänglichen psy=
chologischen Ausschweifung wieder zu dem religiösen Vor=
gang der Abgeschiedenheit zurück, in dem bestimmten
Bewußtsein, daß der Psychologismus noch lange keine Re=
ligion und Religion erheblich viel mehr als ein Psychologis=
mus ist. Alsdann besteht die weltgeschichtliche Leistung
unseres Eckhart zum besten Teile darin, eine Nichtigkeit=
erklärung von Welt und Selbst unbekümmert um alle mög=
lichen, ja wahrscheinlichen Mißbräuche und Folgerungen
ausgesprochen zu haben. Er hat die riesenhafte Kraft der
Entschließung aufgebracht, die Ding=Stufen und Ich=Stufen
der Wirklichkeit nach rückwärts abzubauen und derart Ent=
weltlichung und Entselbstung als ein Wunschziel religiösen
Lebens zu verkündigen. Als ein überraschendes, nein, als
das überraschendste Ergebnis dieser seltenen Entschlußkraft
aber haben wir eine von jenen staunenswürdigen und schick-
salhaften Begegnungen zu buchen, wie sie der spätere Be=

trachter der Ereignisse nur mit einiger Ergriffenheit des Herzens feststellen kann. Ich meine die Begegnung des deutschen Meisters Eckhart mit dem indischen Buddho Gotamo, um desto wundersamer, als unser Mystiker selbstverständlicherweise nicht einmal Nam' und Art, geschweige denn Wandel und Verheißung seines geistigen Vorfahrs hat wissen können, — nicht einmal dann hat wissen können, wenn ich die wichtige Tatsache voll in Anschlag bringe, daß Phantasie und Imagination des dreizehnten Jahrhunderts infolge der Kreuzzüge und infolge der Reisen Marco Polos nachwirkend mit Indien und indischen Dingen bis zu einem sehr auffallenden Grade beschäftigt gewesen zu sein scheinen. Neben mancherlei poetischen und literarischen Kundgebungen im einzelnen folgere ich dies namentlich aus einer nach Wolframs Parzival neu aufkommenden, so liebenswürdigen wie sinnvollen Legende. Ihr zufolge ist nämlich das heiligste und gefeiertste Symbol der Christenheit, der Gral, ‚*san gréal*' oder mißverstanden ‚*sang réal*', in unendlich beziehungreicher Erläuterung von Trevrizent dem Helden des innigen Gedichtes bekanntlich als der *lapis electrix* gepriesen, der nach geschehener Selbstverbrennung des Vogels ‚Purpurrot' (oder wohl auch ‚φοῖνιξ') dessen Selbstverjüngung wunderbar bewirkt und darnach sinnbildlich geradezu das religiöse Urgeheimnis des gesamten abendländischen Christentums, das ewige Verrungensein von Opfer und Wiedergeburt glorreich in sich verkörpert, — ihr zufolge ist also eben dies Glaubens-Kleinod ohnegleichen in irgend einer Nacht durch Gottes Mirakel mitsamt Burg Munsalvaesche nach Indien versetzt worden . . . Nach Indien versetzt gewissermaßen zu dem Endzweck, füg' ich hinzu, daß der Schwanritter als Parzivals Sohn wirklich seine Fahrt nach Antwerpen hat aus dem östlichen Wunsch- und Traumland antreten dürfen, von wannen er

laut heutigen Forschungen zuletzt herstammen soll als einer jener vormals vedischen, nachmals buddhistischen Himmelsboten oder Gandharven, deren freundliche Spuren wir hier schon einmal kreuzten. Betreibt das dreizehnte Jahrhundert wie gesagt auf diese Weise ganz offenbar einen mehr oder weniger gelungenen Versuch mythologischer Anknüpfung an indische Ursprünge, so ist nun freilich Meister Eckhart einer gleichen Anknüpfung keineswegs zu überführen. Trotzdem tastet aber auch er mit der zarten und dennoch sicheren Fühlung eines Blinden nach Indien zurück. Trotzdem verlebendigt er in sich und in seiner Lehre nichts anderes als eine der vorherrschendsten Tendenzen des Buddhismus: gleichsam als ob er für die Wahrheit des geflügelten Wortes eintreten wollte, daß Blut dicker sei als Wasser und mit unergründlicher Gewalt der Regung hinziehe zum verwandten Blut. Allein aus der Stimme des Blutes und nirgends sonst woher — man versteht mich — konnte dem mittelalterlichen Dominikanerprovinzial das göttlich' Lied, *θεσπέσιον μέλος*, des ihm innerlich engstverbundenen religiösen Stifters vernehmbar entgegen singen und entgegen summen . . .

Indem ich dies nunmehr auszusprechen mir getraue, liegt es mir sehr ferne, eine der sattsam bekannten geschichtlichen Parallelen ziehen zu wollen zwischen Eckhart und Gotamo, Gotamo und Eckhart. Ich denke nicht an eine derartige Unternehmung, die mir selbst noch dann unzulässig, ja geschmacklos zu sein deuchte, wenn heute wirklich schon der Augenblick gekommen wäre, wo man über den Buddho etwas besseres als halbverstandene, schiefe, schlechtbegründete Gemeinplätze vorzubringen vermöchte. Denn was entscheidend ist: zu einer geschichtlichen Gegenüberstellung im strengeren Wortsinn fehlt leider sogar diesem Eckhart das notwendige Größenmaß, ob auch vielleicht nicht ganz so augenfällig wie dem synoptischen Jesus, welchen

schlecht- oder gutgemeinte Zudringlichkeit allerlei gelehrter und ungelehrter Pfaffen immer wieder jener nur mit sich vergleichbaren Spezies höherer und höchster Mensch polemisch zu vergleichen beflissen ist, — polemisch und dies heißt meistens soviel wie nörgelnd, herabsetzend, absprechend, verkleinernd. Ja, wenn Meister Eckhart und Sankt Franziskus in eine einzige geschichtliche Gestalt zusammengeflossen wären: ja, wenn die Natur aus dieser menschlichen Ellipse einen Kreis gebildet hätte! Dann ergäben Eckhart *plus* Francesco ungefähr den Umfang eines mittelalterlichen und christlichen Buddho: dieser Eckhart als der unerschöpflich schöpferische Denker, dem Klarheit und Tiefe ohne Trübe eignet, aber die jähe Blitzhaftigkeit des Erlebens, die begnadete Plötzlichkeit der Aufhellung, die augenblickliche Entschiedenheit für zehnte bis hundertundzehnte Folgerungen, die künstlerische Reizempfänglichkeit für tiefgeschichtete seelische Bewegungen mangelt, wie dies alles bei Gotamo vereinigt überwältigend zusammenwirkt beispielweis in der unvergeßlichen Erzählung der ersten, zweiten, dritten Ausfahrt des Vipassi-Buddho; dieser Francesco hingegen als der Erleber fast gotamidischen Stiles, von ganz ähnlicher Heftigkeit, Eindringlichkeit, Schnelligkeit, Schicksalbetroffenheit im Erleben und beinah' auch sich von einem Tag zum anderen aus einem Prinzen zum Welten-Löser, Welten-Löscher edel mausernd, dafür aber entbehrend aller lauteren Denkkräfte und aller begrifflichen Verdichtungen, ungeschickt zu vernunftvoller Ergründung, Durchbildung, Zusammensichtung, die den Buddho gleichsam noch nebenbei zu einem der ersten Synthetiker, Systematiker, Philosophen, Pädagogen der gesamten Vergangenheit berufen und auserwählt sein läßt. Verbietet sich folglich aus solchen und anderen Gründen eine eigentliche Parallelisierung Eckharts mit dem Buddho von selber, so ist doch gleichzeitig

nach Kenntnisnahme des Lebenswerkes von Karl Eugen
Neumann die Behauptung nicht unstatthaft, daß Eckharts
mystische Praxis von der Abgeschiedenheit und nächsten
Armut in ihren Absichten und Zielen buddhistisch ist,
buddhistisch manchmal bis in die einzelnen sprachlichen
Fassungen und Wendungen hinein. Buddhistisch zwar
wiederum nicht im Vergleich mit dem kaum zu überblicken⸗
den Reichtum an seelischen Handhabungen, Geisthabungen,
Übungen und Erziehungweisen, die eine mehrtausend⸗
jährige Gesittung im Zeichen des Veda bis zur Vollkommen⸗
heit, bis zur Lasterhaftigkeit ausgebildet hatte, – sondern
buddhistisch eher als die Vergröberung, Vereinfachung,
Verbilligung all' dieser Exerzitien und Askesen. Ohne ent⸗
fernt etwas zu ahnen von dem weitumschriebenen Komplex
der vier heiligen Wahrheiten und von seinen einzelnen Vor⸗
schriften, etwa der Abstreifung der drei Fesseln, der Über⸗
windung der fünf Hemmungen, der Übung der vier Macht⸗
gebiete, der Erkenntnis der vier Pfeiler der Einsicht, des Ge⸗
brauchs der sieben Geräte der Einigung, des Wechsels auf den
sieben Stätten des Bewußtseins, des Vollzugs der acht Frei⸗
ungen, der Vollendung der vier Schauungen und dergleichen
mehr und mehr; ohne entfernt an einer Kultur teil zu haben,
die an Geschmack, Vornehmheit, Anstand, Schliff, Anmut,
Bildung, Ausgeglichenheit, Geistigkeit, Feinfühligkeit sogar
die griechische der besten Zeit übertrifft und den Mitglie⸗
dern der Gesellschaft soviel bürgerliche und sittliche Frei⸗
heiten einräumt, daß noch der heutige europäische Gelehrte
vergeblich nach einer sprachlichen Bezeichnung für Ketzer
oder Ketzerei fahndet: ohne diese wahrlich schwer ab⸗
zuschätzenden Vorzüge hat Eckhart doch in seinem kümmer⸗
lich kimmerischen Norden von sich aus die grundlegende
Erkenntnis buddhistischer *religio* zu ermitteln vermocht,
indem er von sich aus die Möglichkeit einer inneren Achsen⸗

Drehung, die Möglichkeit einer seelischen Diesseit-Stellung zu den Veränderungen der Wirklichkeit entdeckte und damit auf seine Weise die Lehre vom Nicht-Anhangen und vom Nicht-Anhaften neu stiftete. Ihm wie dem Buddho wird zum eigentlich religiösen Trieb und Antrieb das wundersame menschliche Urgelüste nach Entwirklichung und Vernichtsung, — auf die Gefahr hin, dieses Urgelüste möchte zu den abgrundumdunkeltsten, weltnabelwinklichsten, eishöhlstarrendsten, nordlandnachtumschauertsten Mächten dieses Lebens zählen. Furchtlos und fest, ja mild und sonnig blickt er wie Buddho dieser eigentlichen Sphinx unseres Menschen-Seins ins schwefelig schläfrige Gespenster-Auge. Denn ihm ist wie Buddho offenbar geworden: diese Sphinx wird entweder erraten, und dann schmettert sie wortlos ihren eigenen Löwenleib in die Tiefe, — oder sie wird nicht erraten, und dann würgt sie brüllend unersättlich tagaus, tagein die Männer, die sie nicht errieten. Er aber flüstert dem Dämon das Geheimnis ins rechte Ohr und bannt ihn. Seiner Weisheit ist es als göttlich und als sälig aufgegangen, daß die in seltsam seelenfremde Weltnis eingepflanzte Menschenseele ihre sanfte Herauslösung aus diesem Wirr- und Widersal betreibe und daß sie mit allen Gaben der Vernunft und mit allen Aufwendungen des Willens Abkehr erstrebe. Einhellig mit dem Buddho preist Eckhart den Vorgang göttlich und sälig, daß gewissermaßen ein ‚besseres Bewußtsein' dieses leidige ‚Bewußtsein von' in sich aufsauge. Ihm glüht zu unterst auf dem Grund das Fünklein des einigen und fröhlichen Willens zur Entwerdung, das Fünklein des freien und geistigen Willens zur Entgeistung. Noch ist die Wirklichkeit- und Lebensgier sogar des Abendländers zu Eckharts Zeiten nicht gierig genug, um den tiefreligiösen Erlöser-Zug dieser Regung völlig zu mißkennen und aus Mißkenntnis zu begrinsen und zu belästern: das

letztere freilich nur zum eigenen Verderb, wie wir dies heute mit hinlänglicher Bestimmtheit sehen. Denn die massenhafte Völker⸗Selbstmord⸗Seuche, die gegenwärtig die sämtlichen Nationen des europäisch⸗amerikanischen Wirtschaft⸗Verbandes heimsucht, also daß diese Nationen einer Schar künstlich ausgebrüteter Hühner gleichen, wie sie sich manchmal plötzlich nach der Beobachtung von Züchtern aus unbegreiflichen Ursachen in einem Tobsucht⸗Anfall den Garaus macht, — was ist diese Seuche (der vergebens die Betroffenen die fadenscheinig⸗großmütigsten Vorwände vermeintlicher Notwendigkeiten unterstellen) in Wahrheit anderes und tieferes, als der völlig ungeordnete und darum völlig zerstörerische Ausbruch dieses nämlichen Willens, welchen allzu lange keine allgemeiner angenommene Religion, Metaphysik, Mystik, Asketik in heilförderliche Formen zu drängen vermocht hat? Jetzt durfte, nein jetzt mußte es geschehen, daß die von keinem Oidipus dem Befreier enträtselte Sphinx im Blutrausch blutsäuferisch Millionen würgte, indes sie damals zum freiwilligen Sprung in den Abgrund klug genötigt ward. Auf diese Weise hat sich der Gehorsam gegen die unterschwellig überschwellenden Mächte der Seele schließlich furchtbar durchgesetzt in einer ohne Vorgang diesseitverschworenen und wirklichkeitsfiebernden Weltbewohnerschaft, — bei allem Grausen doch ein hoher Trost für die, die heute sogar in diesem sinnlosesten Opfer der Millionen eine Spur von religiöser Weihe zu finden gläubig sind. Der Mensch der Zeit, schamlos, feig, verlogen, pfiffig, oberflächlich, dummdreist, wie er ist, er gedachte sich, Gott's Spaß! am heiligen Nicht und Nichts geduckt vorbeizustehlen, er gedachte am ewigen *polus antarcticus* des Etwas meuchlerisch vorbeizuschleichen. Da aber begann der Mahlstrom breit feierlich zu mahlen, zu schlingen und zu schlucken und nie mehr auszuspeien.

Und aufspringend wie ein Talwind am Abend rörte ein vergessen Wort und schaffte sich sausend und wehend noch in den hartnäckig wattverstopftesten Altpfründner=Ohren dröhnendes Gehör, — das ehrwürdige, fromme, dauerhafte Buddho=Eckhart=Wort:

‚Nicht mehr ist diese Welt . . .'

Die Lehre von der Abgeschiedenheit, äußerte ich weiter oben, nehme zuletzt auch ihrerseit den Mythos auf vom Tod und von der Neugeburt, vom Opfer und von der Verjüngung, und diese Behauptung ist es, die noch erwiesen werden muß. Denn bis zu dieser Stelle wird man es zwar glaubhaft finden, daß die deutsche Mystik den Gedanken des Opfers und des Todes auf ihre eigene Art abgewandelt habe, — keineswegs aber ebenso glaubhaft, daß der ergänzende Gedanke der Erneuerung und Auferstehung sich eines entsprechenden Ausdrucks hier erfreue. Die Seele im Zustand der nächsten Armut ist den Hinausweg aus der Wirklichkeit gegangen, aber nirgends konnte man sich davon überzeugen, daß sie zum anderen male den Hineinweg beschritten hätte. Und dennoch verhält sich's genau so. Der mystische Wille zur Vernichtsung, nicht zu verwechseln bitte mit dem modernen Willen zur Vernichtung von nicht eben mystischer Her=kunft, er ist wesentlich ein dionysischer Wille: wie ungereimt diese Feststellung auch im ersten Augenblick klingen mag. Nur eine Seele im Vollsaft schöpferischer Triebe drängt zum Nicht und Nichts; nur ein im Übermaße schöpferischer Mensch ersehnt Vernichtsung des All einschließlich seines eigenen Selbst. Er braucht das Nichts, einfach weil er einen Ur=Anfang und Ur=Beginn braucht, und in diesem stark sublimierten Sinne hat freilich der Mythos von der Schöpfung aus dem Nichts vorbehaltlos recht, wie kindisch und wie töricht er sonst in Ansehung einer beabsichtigten Welter=

klärung und Weltentstehung das wissenschaftlich geschulte Urteil anmuten muß. Aber der Schöpfer-Denker, der mehr als nur eine Welt, mehr als nur eine ,bessere' Welt in seinem Geiste keimen weiß, er stürzt sich auch empedokleisch in den Ätna: nicht um des Endes, nein um des Anfangs willen, den er hienieden noch immer nicht gemacht sieht. Für diesen seinen Anfang bringt er die Welt von heute der Welt von morgen und übermorgen zum Opfer dar, — in dieser Annahme irren wir nicht, wenn wir uns von ihr aus nochmals zu Eckhart wenden. Die Abgeschiedenheit, so sehr sie wie das letzte Ziel der kontemplativen Praxis aussieht, ist dies in Wahrheit keineswegs. Gewiß ist Eckhart bestrebt, die Mannigfaltigkeit der Seelenkräfte in die Einfachheit des Seelengrundes zurückzunehmen und gewissermaßen das Ewige an seiner Eintrittstelle in das Selbstbewußtsein zu betasten. Dieser rückläufig gerichteten Bewegung der Seele zu ihrem ungeschaffenen Ursprung hin entspricht jedoch durchaus symmetrisch eine vorläufig gerichtete Bewegung vom unerschaffenen Wesen weg. Und wenn indische Mystik die Welt mit dem stets wiederholten Aus- und Einatmen des Brahma verglichen hat, so entspricht diesem Gleichnis die Vorstellungweise unseres Meisters ziemlich. Die Seele schließt sich nämlich einerseit gegen jede Gestaltlichkeit ab, um sich andererseit jeder Gestaltlichkeit wieder zu öffnen, ohne daß dieser rhythmische Puls je ins Stocken geraten soll. Zum Behufe einer scharfen Unterscheidung beider Tendenzen hat Eckhart in der Seele die Mannigfaltigkeit der einzelnen Kräfte oder Vermögen vom eigentlichen ,Grund' begrifflich zu trennen geboten: und genau mit der nämlichen Strenge unterscheidet er in Gott die Mehrheit der Personen von der Einheit des Wesens. Das Göttliche ist nach seiner deutsch Theologia ,*divina*' oder Gottheit und ,*deus*' oder Gott zumal, wie er sich im Anschluß an die sehr bekannte Zwei-

teilung des Gilbertus Porretanus, Bischofs von Poitiers, auszudrücken pflegte. Wäre das Göttliche nur *divina*, nur Wesen, nur Gottheit, dann bliebe folgerichtig der Seele nur die Abgeschiedenheit, und die Praxis des christlichen Mystikers mündete hier vielleicht doch in der Praxis des brahmanischen Yogin. Aber das Göttliche ist außer seiner (unbewußten) Wesenheit auch Kraftwirkung, Person, Individuum, Selbst und Selbstbewußtsein, und wofern es dieses ist, muß es für den Menschen, für ‚Gottes Bruder', nicht sowohl statthaft, als vielmehr geradezu verpflichtend sein, aus der Abgeschiedenheit wieder und wieder auszuschwärmen in die Zone der dreigestaffelten Mannigfaltigkeit, welche da Vater, Sohn und Geist geheißen ist. Auch der alte Ruysbroeck, der Eckharts Abgeschiedenheit (wie wohl mit ihm alle echten Mystiker) sehr genau gekannt und teils als die ‚ledige Leerheit', teils als die ‚Über-Gestaltung', teils als die ‚Un-Weise', teils als die ‚Nacktheit', teils als die ‚Einmahnung' bezeichnet hat, — wenn er andererseit freilich auch vor den äußersten Konsequenzen einer zugleich funktionalen und akzidentiellen Einigung mit Gott zurückschreckt! — auch er fordert in bemerkenswerter Übereinstimmung mit dem älteren Vorgänger von einem vollkommenen inneren Leben sowohl die einströmende wie die ausströmende Betätigung Gottes, sowohl die Ruhe wie das Werk der Seele, sowohl die Aufhebung wie die Schöpfung der Welt von Ewigkeit zu Ewigkeit: und eben dies meinte ich nicht unpassend das eigentlich dionysische Element der Mystik nennen zu dürfen.

Die gesamte Anlage seines Lehrgebäudes bringt es mit sich, wenn Meister Eckhart die göttliche Personalität überwiegend im Geist der augustinischen Überlieferung auslegt, nämlich *more psychologico* im Verfolg des scholastischen Grundgesetzes, daß Gott beschaffen sei wie die Seele

und die Seele beschaffen sei wie Gott. Darnach ist Gott der Seele Ur- und Musterbild, die Seele Gottes Nach- und Ebenbild, und die drei Personen werden nach dem Brauchtum des numidischen Kirchenlehrers *memoria, intellectus, voluntas* zubenannt, was Eckhart sich mit den Begriffen Aufbewahrung, Durchdringung, Vollbringung, oder wörtlicher noch Gedächtnis, Vernunft, Wille verdeutscht. Diese Auslegung der Heiligen Dreifaltigkeit war in dem Grade christlich mittelalterlicher Gemeinbesitz, daß ihn zu verschmähen selbst Eckhart offenbar nicht für ratsam oder wenigstens nicht für geboten erachtet hat, und wie hier, hält er auch sonst an der Theologie der göttlichen Persönlichkeit in der herkömmlichen Weise ohne nennenswerte Abweichungen fest. Wobei man allerdings manchen Anlaß hätte, sich darauf zu besinnen, daß der lateinische Ausdruck *persona*, für die Dreifaltigkeitlehre mehr und mehr von entscheidender Wichtigkeit geworden, von einer verfehlten Übersetzung nicht etwa des gleichbedeutenden griechischen ‚πρόσωπον', sondern des griechischen ‚ὑπόστασις' herrührt, als welche ὑπόστασις, wie sie in der berühmten Formel ‚Eine Usia in drei Hypostasen' auftritt, wissenschaft-geschichtlich bei den Stoikern ehemals der Urstoff oder die Grundlage, bei Plotinos jedoch und seit diesem die Erscheinungweise oder die Verwirklichung bedeutet, — ein paar aufschlußreiche Seiten darüber wird man im ersten Bande von Hartmanns Geschichte der Metaphysik finden. Statt also jene ursprüngliche Formel von der einen Usia in den drei Hypostasen ungefähr mit dem anderen Satze ‚Eine Wesenheit in drei Verwirklichungen' wiederzugeben, oder statt des einmal gewählten lateinischen Übersetzungwortes ‚*persona*' dieses in seiner sinnlichsten Bedeutung als ‚Maske' oder ‚Rolle' zu nehmen und fortan von ‚Einem Antlitz in drei Masken' oder von ‚Einem Spieler in drei Rollen' zu sprechen, hat

man bedauerlicherweise gerade auf der *persona* im Sinn einer *substantia* bestanden. Beruft sich doch sogar die Summa des Aquinaten bei ihrer Darstellung der Dreieinigkeitlehre auf die Begriffsabgrenzung des Boëtius, wenn sie mit diesem die Person als den unteilbaren Träger, als die für sich bestehende Grundlage der vernünftigen Geschaffenheit *(naturae rationalis individua substantia)* kennzeichnet und damit den lockeren und unverpflichtenden Ausdruck ‚Hypostasis' zu dem viel strengeren Begriff einer subsistierenden Subjektivität sich verhärten läßt. Und dieses zwar, trotzdem gerade Thomas mit den naheliegenden Einwänden gegen eine solche sprachliche Gebarung aufs genaueste vertraut ist und bei dieser Gelegenheit ausdrücklich des lebhaften Mißtrauens des heiligen Hieronymus gedenkt, demzufolge diese Übersetzung bei den Häretikern den Irrtum veranlasse, als ob in Gott drei Substanzen wären ... Diesen übersetzerischen Mißgriff von unberechenbarer theologischer und religiöser Fernwirkung aber beiseite, hat also selbst ein Eckhart nicht daran gedacht oder nicht daran zu denken gewagt, sich dessen Weiterungen zu entziehen. Einhellig mit der allgemein anerkannten Doktrin grenzt er die drei Personen vom Wesen ab mit ihren dauernden Eigenheiten oder *proprietates*, und ganz wie ein unsträflicher Thomist bestimmt er diese Eigenheiten mit den vom engelgleichen Doktor dafür ausgemachten *notiones*, von der ersten Person darf Vaterschaft und Ungeborenheit *(paternitas et innascibilitas)* bekundet werden, von der zweiten Person Sohnschaft (oder *filiatio*), von der dritten Person Hervorgehung (oder *processio*): und auch die fünfte der Notionen, *spiratio communis* oder gemeinsame Aushauchung, welche dem Vater und dem Sohn mitsammen obliegt, kann in etwas veränderter Fassung bei unserem Meister nachgewiesen werden. So findet der Mythos von der Zeugung, Hervorgehung, Er-

schließung, Kundbarmachung Gottes in den Personen auch in der Mystik seine Stelle, und fast könnte man sich versucht fühlen, Eckharts ganze Lehre von den Personen überhaupt nur als eine bequeme Anpassung an die landläufige Theologie der Kirche aufzufassen, — wenn nicht bei näherem Zusehen diese Meinung sich doch als eine irrige erwiese.

Nachweislich dient nämlich die Aufnahme dieses zentralen Dogmas kirchlichen Christentums in das Weltbild des Mystikers einer sehr bestimmten Absicht, indem es just die göttliche Personalität, die göttliche ‚Erscheinungweise', die göttliche ‚Maske' ist, welche ihrerseit und ausschließlich die Ursache wird, daß überhaupt ein Vorgang der Erschaffung und Schöpfung als solcher stattfindet. Daß ‚Etwas' ist und nicht ‚Nichts'; daß eine Welt, ein Panorama von Bildern, Dingen, Wirklichkeiten, Größen, Gegenständlichkeiten, Erlebnisinhalten da ist: dies Wunder aller Wunder wird allein der göttlichen Person oder dem Gott verdankt, wofern es dem göttlichen Wesen oder der Gottheit schlankweg an jeglichem Vermögen (sowohl im aktiven wie im passiven Sinn des Wortes) gebricht, das Etwas zu konzipieren und diese seine Konzeption nachträglich zu aktualisieren. Jetzt aber, nachdem Gottes Personalität einfach auf Treu und Glauben als feststehende religiöse Gewißheit angenommen worden ist, jetzt gebiert der Vater ewiglich den Sohn, den Bildner oder den Ort aller Bilder. Und wie das ‚Ur-Bild' des Sohnes — auch bei Thomas ist der Sohn das ‚Bild'! — dauernd in des Vaters ‚Ur-Quell' zur Spiegelung gelangen muß, so muß dauernd die erste Person in die zweite überfließen, wenn anders eine Erschaffung zustande kommen soll. Notwendig bedarf der Vater des Sohnes, um sich in ihm sozusagen vorstellig zu machen; notwendig bedarf der Sohn des Vaters, um sich in ihm als dargebotener Inhalt zu finden; notwendig

bedürfen beide des Heiligen Geistes, um zur Äußerung ihrer Urliebe zu gelangen. Und es kann uns nicht entgehen, daß Eckhart im wechselseitigen Verhältnis der drei göttlichen Per⸗ sonen eine Art Notwendigkeit der Schöpfung, Notwendig⸗ keit der Entstehung, Notwendigkeit der Verwirklichung zu begründen gedenkt: — dies und nichts anderes mag für ihn das letzte, vielleicht nicht einmal bewußte Motiv gewesen sein, ganz einfach auf der herkömmlich⸗überlieferten Christolo⸗ gie zu bestehen. In der Notwendigkeit der Wechselbeding⸗ nis von Vater, Sohn, Geist findet endlich die Philosophie des Mystikers die Welt verankert. Alles, was da ist, ist mit Notwendigkeit da, wenn notwendig der Vater den Bildner in sich gebiert, wenn notwendig er die ewige Mannigfaltig⸗ keit der Dinge in seiner Eigenheit selbst anlegt. Nicht un⸗ zutreffend wäre diese Auffassung von Gottes Persönlichkeit die Kosmodizee Meister Eckharts zu nennen: die Recht⸗ fertigung, die Entschuldigung der Welt aus jenen göttlichen Vermögen, die ewig zur Hervorbildung, Zeugung, Geburt, Erschaffung aus dem Nicht und Nichts drängen. Und wie wenig verpflichtend, wie naiv dogmatisch, wie belastet mit unstatthaften Voraussetzungen uns Heutige diese Kosmo⸗ dizee bedünken mag und wie unzulässig uns ihre Durch⸗ arbeitung im einzelnen erscheint, — zum mindesten vom Standpunkt jenes ‚deutschen Gottes' aus, den Lagarde viel⸗ leicht nicht ganz unnützerweis im Munde führte, ist es ein geschichtliches Verdienst von Rang gewesen, den stolzen und gedankenreichen Strom unserer mittelalterlichen Mystik nicht im trägen Bett des Quietismus jäh versanden zu lassen, wie es sonst doch wohl fast überall geschah. Denn spricht Eckhart der Gotamide das holde Friedenswort der Abkehr und der Abgeschiedenheit: Nicht mehr ist diese Welt, nicht mehr! .. Eckhart der Dionysier antwortet sich selber mit dem dröhnenden Schlachtenruf und Feldgeschrei: Ewig

wird und ewig entwird diese Welt und jene Welt! Denn Abkehr und Zukehr, Abgeschiedenheit und Wiederkunft, Nein und Ja, so heißt der neue Name, der auf unseres Mystikers ‚Glänzendem Stein' eingegraben steht, unsichtbar und unleserlich allen Wesen mit Ausnahme dessen, dem Stein und Name von Ewigkeit her göttlich zugedacht waren ...

Ein anderes und mehreres ist jedoch noch mit dieser mystischen Vertiefung des Dogmas von der Trinität geschehen. Eignete sich doch mittels ihrer Meister Eckhart genau wie die kirchlich genehme Scholastik den neuplatonischen Gedanken an, Gott stelle in seinen drei Verkörperungen gleichsam den entzeitlichten Vorgang der Selbst-Erkenntnis als solchen dar, wobei der schon früher erwähnten empedokleisch-platonischen Auffassung zufolge das Erkennende (seiner Essenz nach) dasselbe wie das Erkannte ist. Ohne uns an dieser Stelle nochmals mit dieser Vorstellungweise über Gebühr abzugeben, müssen wir allerdings einmal noch insofern auf sie Bezug nehmen, als eben sie der vielfach ketzerischen und abtrünnigen Mystik ihren Anschluß an die Gesamtentwicklung des mittelalterlichen Intellektualismus zuletzt doch ermöglichte. Denn deutet der Mystiker nicht anders als der Scholastiker die Personen Gottes sozusagen als die Verselbständigung der Seelenkräfte, die im Prozeß einer absoluten Selbsterkenntnis wirksam werden; deuten fernerhin beide übereinstimmend den Vater ganz allgemein als die ‚Setzung' eines Erkenntnisträgers an und für sich, den Sohn als das ‚Gesetzte' eines Erkenntnisinhaltes, den Geist aber als beider Vereinigung in der ‚Gesetztheit' oder wenn man lieber will im ‚Satz'; gipfelt mithin die psychologische Interpretation der Dreifaltigkeit unvermerkt in einer logischen, ja wahrscheinlich sogar wieder in einer syllogistischen Interpretation, wie anzunehmen mancher

Grund besteht: nun, dann bricht auch in der Verkündigung des deutschen Meisters noch einmal der riesenstarke Intellektualismus des mittelalterlichen Christentums gewaltig, ja gewaltsam durch! Die Mystik von der Abgeschiedenheit, von der Unweise und vom Übersinn, sie, die Errungenschaft einer einzig verinnerlichten Heilsgläubigkeit fordert und findet vervollständigende Ergänzung in ihrem reinsten Widerspiel, will sagen im Mythos vom Sinn, der sich den Erkenntnisvorgang als solchen zur Heilsgewißheit einer die damalige Europäerwelt völlig umspannenden Gemeinschaft ausersehen hat. Zum ersten und leider zum letzten male gelingt es dem edelsten religiösen Genius unseres Geblütes, vielleicht eines Geblütes, das seither verwildert ist oder von fremdem aufgesogen ward, die zwei entscheidenden Bewegungen des geschichtlichen Christentums miteinander zu versöhnen: die Religion der Seele, wie sie endgültig zur Mystik von der nächsten Armut verinnigt worden ist, und den Mythos vom Mittlergott, wie er sich zur Lehre von der Selbsterkenntnis Gottes gewandelt und geläutert hat. Aus Vergehung und Entstehung, aus Verneinung und Bejahung, aus Zusammenfaltung und Auseinanderfaltung, aus Abkehr und Zukehr, aus Verinnerlichung und Entäußerung, aus Abgeschiedenheit und Werksäligkeit, aus Undeutlichkeit und Deutlichkeit, aus Übersinn und Sinn, aus Überbewußtsein und Selbstbewußtsein webt der Mystiker seiner Gottheit Kleid, aus schwarzen und goldenen Fäden zart gezwirnt. Mit Dringlichkeit fordert er eine franziskanische Nachfolge Jesu in der Armut, einen mehr wie franziskanischen Verzicht der Seele auf die vorstellungmäßige Erfassung Gottes, auf die theologische oder philosophische Wahrheit, Erkennbarkeit, Begrifflichkeit, Begreiflichkeit: um derart in der Richtung des umbrischen Seraph bis ans letzte Ziel zu gehen. Aber fast in einem Atem greift derselbe Mystiker das Weltwunder

der ewigen Erschaffung und Geburt der Dinge im Aktus der ewigen Selbsterkenntnis Gottes, zu dauernder Sinnbildlichkeit im Mythos von den drei Personen für die Jahrhunderte befestigt. Nur weil dem so ist, hat sich insonderheit über unseren Eckhart der doppelte Irrtum einrosten können, dieser hochmögende Kündiger des ‚deutschen Gottes' sei entweder doch nur ein Apostel unter den anderen Aposteln des mittelalterlichen Intellektualismus gewesen: obschon seine einzige Predigt von der Abgeschiedenheit hätte genügen müssen, dem aufs klärlichste zu widersprechen, — oder er habe im Gegenteil einer vorbehaltlosen Welt- und Selbstvernichtung das Wort geredet: obschon auch diese Ansicht mit seiner Botschaft von der Geburt des Sohnes im Vater, von der Geburt des Menschen als des Sohnes niemals zu reimen wäre. Sogar noch heute wird hilflos unsicher zwischen diesen Auslegungen hin und her geraten, als ob nicht rund und nett die Wahrheit auf den Händen läge, daß hier endlich endlich einmal das Zwillingstämmchen aller wahren Religionen: Mythologie und Mystik, Mystik und Mythologie bodenständig in einem Garten gehegt würde! Es ist die Mystik, die hier die erste und die letzte Forderung aller lebendigen Menschenfrömmigkeit erfüllt und die Seele ihrer möglichen Vergottung auf sublimste Weise zuführt; es ist der Mythos, der unter Berufung auf die göttliche Personalität als den einheit-dreiheitlichen Aktus der Selbsterkenntnis an und für sich unsere besten Seelenkräfte, die wir ‚um Gottes willen' üben sollen und üben müssen, in wohltätige Bewegung versetzt und in ihr erhält. Solchermaßen eine Religion des Sinnes mit einer Religion des Über-Sinnes unteilbar mischend und ineinander schmelzend, gelingt es diesem Eckhart dann wie von ungefähr, noch eine allerletzte Grundlegung der aristotelischen Dialektik in seine Gedankenmasse hineinzuarbeiten,

eine Grundlegung, die unter allen aristotelischen Grundlegungen ohne Frage die am meisten dialektische ist: erscheint doch bei ihm zum ersten mal das Göttliche, in seiner eigenen Sprache *divina* und *deus* in einem, gewissermaßen schon als die allesumspannende Vereinheitlichung von Gegensätzen, als die *coincidentia oppositorum*, — genau wie dies hundert Jahre später der hochpreisliche Nachfolger des Meisters, der Bischof Nikolaus Chrypffs von Kues, zu einer der unverlierbarsten Überzeugungen besonders der deutschen Theologie und Metaphysik erhoben hat ...

Dies also ist das heilige *trivium*, dies also ist der Heils-Dreiweg, dies also ist der Heils-Kreuzweg erstens von der Erkenntnis, zweitens von der Nachfolge, drittens von der Abgeschiedenheit. Ihn ist der Christ des Mittelalters emsig fortgeschritten mit einer unerschütterlichen Zuversicht seiner annoch unsterblichen Seele, sich damit zu Gott zu retten. Wir aber, den vielmals schier ermüdenden Krümmungen, Schleifen, Kehren, Überführungen, Brücken dieser immer wieder zusammenstrebenden, immer wieder auseinandergabelnden Straßen wenigstens in ihrer ungefähren Richtung folgend, wir mögen uns beim Um- und Rückwärtsschauen vielleicht bemüßigt fühlen, diesen mittelalterlichen Christensohn bergauf, bergab nicht unpassend einem Wanderer zu vergleichen, der etwa kurz vor der Neige eines heißen Sommertages von fernher seiner Wohnstatt rüstig zueilt. Schon macht sich sanft der Wohllaut der Feierabendstille ihm vernehmlich. Schon kühlen die mütterlichen Schatten der nahen Heimat ihm die erhitzte Stirn. Schon letzt die Quelle nebenher am Wege ihm seine staubverklebten Nüstern. Schon wölkt ein Ruch von süßer Fruchtbarkeit aus Mahd und Schwad des langsam dunkelnden Gefilds zu ihm

empor. Nur noch ein Dutzend Schritte, weitausgreifende auf flaumweich schwindenden Dämmerwiesenpfaden. Und jetzt, und jetzt! ...

Auf Silbersäulen fußt das blaue Dach der Nacht, wiegend
In hochgewölbten Jochen traumgeborener Vollkommen-
heiten ...

VIERTE BETRACHTUNG
DEUTSCHE REFORMATION

Begriff und Sachverhalt des Eros vom Begriff und Sachverhalt der Agape reinlich gesondert und dadurch der verwirrenden Verwechslung dieser zwei grundverschiedenen, ja widersätzlichen Lebensäußerungen den Vorwand genommen zu haben: dies durfte dem Paulinismus als eines seiner wenigen Erträgnisse von dauerndem Wert angerechnet werden. Und man sollte meinen, nichts hätte sich in der Folgezeit das werdende Christentum mit größerem Eifer aneignen mögen, aneignen müssen, als diese religiös so sehr nützliche Unterscheidung geschlechtlich verwurzelter und geschlechtlich unverwurzelter Triebe, die Platon und eine ihm zugewandte Philosophie bei Hellenen und Hellenisten noch in eins gesehen hatte. Indes trat wie so oftmals auch hier statt des zu Erwartenden das Unerwartete ein. Die abendländischen Völker, noch im Niederbruch des Imperiums das Christentum von diesem übernehmend, waren unreif und jung genug, um eher platonisch als paulinisch zu empfinden, — wenn anders solche Empfindungen überhaupt etwas mit Jugend und Alter, Reife und Unreife zu schaffen haben. Ihnen dünkte von neuem die Gottesliebe eines Wesens mit der Geschlechterliebe zu sein, und anstatt sich von der seelischen Doppelstämmigkeit Eros-Agape fromm und evangelisch überzeugt zu halten, glaubten sie lieber der seelischen Einstämmigkeit Eros allein, unbekümmert, ob diese heidnisch oder nicht heidnisch wäre. In dem allmächtigen Gott-Weltgefühl der Minne rann noch einmal zusammen, was der Apostel und seine patristischen Geistesverwandten sorgfältig und klug in verschiedene Bette geleitet hatten, und je weiter das mittlere Alter fortschritt, desto stärker und dichter zeigte es sich durchflutet von dieser Seelenkraft. Sie nicht zum wenigsten trägt dazu bei, dieses geschichtliche Weltalter von allen früheren und späteren aufs eigenartigste abzuheben. Obwohl auf allen

Wegen bis zur Unmöglichkeit, ja bis zur Lächerlichkeit bemüht, Göttliches und Weltliches sauber nach Kategorien zu scheiden, gibt sich insonderheit die gotische Epoche dem geschlechtlich-übergeschlechtlichen Bedürfnis dieser Minne mit einer nicht zu überbietenden Inbrünstigkeit hin. Handle sich's um die vernünftige Erkenntnis oder um die übervernünftige Einigung mit dem Göttlichen, so ist sie von der Minne erwirkt und vollbracht. Handle sich's um die Nachfolge des Christ in der allerheiligsten Armut, so wird sie geleistet nur kraft der Minne. Handle sich's um völlige Abkehr und Abgeschiedenheit, so kann auch sie nur einem Minnenden gelingen. Deshalb knotet sich der Heilsdreiweg der Christenheit immer wieder zum Heilseinweg, und eineinzig wie der Zweck sind letzthin auch die Mittel. Wer da aber früge: was ist diese Minne? dem wäre wahrlich anstelle einer Antwort leichter die Gegenfrage zu geben: was ist diese Minne nicht?

Der unlöschbar ewige Durst Dantes, der nicht einmal angesichts der heiligen Dreifaltigkeit versiegen kann, ist Minne. Was die beispiellos struktiven Gefüge der Architektur in Stein (ich meine die hohen Kirchen, die Münster, die Dome) im innersten entstofflicht und verflüssigt, das ist die Minne, dieselbe Minne, welche die nicht weniger beispiellosen struktiven Gefüge der Architektur in Begriffen (und jetzt meine ich die wissenschaftlichen ‚Summen' der Scholastik) zu innerst durchgeistet und belebt. Die Minne sendet ihre gehorsamen Apostel aus als andächtige und als liederliche Mönche, als wißbegierige und als diebsfingrige Scholaren zu ihren Wall- und Bettelfahrten auf allen Heerstraßen des festen Landes. Der Minne frönend, vertreiben sich Knappen, Ritter, Prinzen, Könige ihr halb komisches, halb romantisches Donquichoten-Dasein zwischen Buhurd und Amur, zwischen Tjost und Hallali, zwischen Kreuzzug und Reiher-

beize, zwischen Munsalväsche und Schastel Marveil, zwischen Turnier und Stampenei, zwischen Raufboldigkeit und Verzärtelung, zwischen Übermannskraftgeprahl und Weiberlaunenunterwürfigkeit. Von Minne singt und spielt und zupft und rupft der höfisch gesittete Weltmann, wenn er in erlauchtem Kreis künstliche Chansons zu regelrechtem Vortrag bringt. Von Minne fiedelt und klimpert, leiert und harft der zerlumpte Spielmann, der armsälige Bänkelsänger, wenn er auf Jahrmärkten und Meßplätzen sein märchenaltes Lai zum besten gibt. Von Minne zungenredet und stammelt, dolmetscht und stottert der kindisch verzückte Mystiker, wenn er in kahler Zelle wenigen Gottesfreunden die Wonnen des inneren Lebens schildert. Jungfräulich-mütterlich, jungfräulich-fraulich grüßt Minne herb und betörend zugleich als *la vierge dorée* von irgendeiner Kathedrale Nordfrankreichs herab; kaum mehr jungfräulich und kaum mehr mütterlich, aber dafür desto herzhaft fraulicher girrt und balzt sie im jauchzenden Vogellockruf unseres Herren Walthers Werdesvergäß'. Es ist die Minne, die den weltflüchtigen Selbsthaderer Parzival aus drei roten Tröpflein im weißen Osterschnee so tief, so seltsam, so berauschend anglüht, daß er in selbstvergessener Hypnose zweimal eine Tjost besteht, ohne hernach auch nur ein Sterbenswörtlein davon zu wissen. Minne fackelt und Minne zackert aus dem Fischblasen-Maßwerk der Rosen des Schweigens, wie sie die handpaukenförmig eingewölbten Pforten zu den marktumbrandeten Gotteshäusern mit ihrem ungeheuren Zeichen gleichsam feierlich und unverbrüchlich siegeln; Minne schlägt über allen den einsamen Betern, Büßern, Beichtigern zusammen, rauschend und brausend wie eine Waberlohe in den Purpur- und Nachtviolen-Tinten gläserner Kapellenteppichwände. Heut' ist Minne die süße Herrin des Himmels und morgen ein fahrendes Fräulein; heut' heißt sie Königin Weißblum

und morgen Laura; heut' verehrst du sie als die Ekklesia und morgen als Sankta Cäcilia; heut' liebt sie dich als dein eheliches Weib Kondwiramur und morgen als deine ehebrecherische Geliebte Isot-Eishild: — aber unter allen Masken und Namen bleibt sie Beatrice oder die Besäligerin! Ob sinnlich oder sinnig, ob weltsüchtig oder weltflüchtig, ob lebensfiebernd oder wahngenesend, Minne wogt als die unendliche Melodie des Mittelalters über alle Ufer und Dämme. Sie formt sichtbare Erscheinungen und Gestalten nach den annoch unergründeten Gesetzen des *style flamboyant;* sie reckt und streckt gemeißeltes Menschenwesen ein oder zwei Kopflängen über die tatsächlichen Körperverhältnisse hinaus und läßt gemaltes Menschenwesen vor goldenen Hintergründen raumzeitlos wie in azurner Ewigkeit unänderlich beharren. Sie mildert die politischen Greuel durch poetische Zartheit, glättet kriegerische Rauhheiten durch höfischen Schliff, löscht geistliche Unduldsamkeit in ritterlicher Großmut, lockert religiöse Gebundenheit durch Freiheiten der Sitte, bekämpft leibliche Zuchtlosigkeiten durch seelische Keuschheit, überwindet staatsbürgerliche Unzuverlässigkeit durch genossenschaftliche Treue, entschädigt für strafrechtliche Grausamkeiten durch Milde und Mitleiden und erzieht endlich barbarische Wildheit zu humaner Innigkeit. Ja, die Minne erfindet eine neue Sittenlehre, deren Vorzüge wahrscheinlich Gottfried von Straßburg zum ersten mal als die ‚Moraliteit' beschreibt und die vorwiegend darin besteht, daß ihr Zögling vor Gott und Menschen sich stets angenehm, liebenswürdig, wohlwollend, zuvorkommend, bescheiden, taktvoll, feinfühlig bezeigen lerne, um alles dieses schließlich auf diesem Weg wirklich auch zu werden: eine Art ästhetischer Erziehung, worin der Geschmack dazu ausersehen ist, Sitte und Sittlichkeit zu erzeugen und zu befördern. Diese weltläufige Ethik, welche

Sittlichkeit und Sitte zwar zur Angelegenheit des guten Geschmackes, den guten Geschmack aber zur auszeichnenden Verpflichtung der Vornehmheit macht, ist von einer unstreitigen Vollkommenheit und steht als echte Eupatriden-Ethik der griechischen der Demokritos, Aristoteles, Epikurios bei weitem näher als der sogenannten christlichen Moral, die eine Sache jedermanns gewesen war oder wenigstens sein wollte. Sie bringt es fertig, den Mann dem Weib und das Weib dem Mann geistig, sittlich, seelisch anzuähneln, indem sie ihnen beiden gleichermaßen dieselbe Haltung, Bildung, Gesinnung anempfiehlt. Der Mann weiß seine ritterlichen Taten erst dann gewertet, wenn er sie im Dienste einer vornehmen Frau leisten darf; und darum erfährt das Verhältnis der Geschlechter zueinander so zwingend eine Umkehrung, daß in der Liebe nach einem ganz geläufigen Ausdruck Wolframs er sich ihr, nicht sie sich ihm hingegeben fühlt. Andererseit muß die Frau den Mann durchaus und dauernd zu bezaubern verstehen, im Fall dieser sein Tun und Betragen ausschließlich nach ihrer Huld einrichten soll. Und dies ist vielleicht der anmutigste und anmutendste Sieg der mittelalterlichen Minne gewesen, daß sie für eine Weile die feindliche Entgegengesetztheit der geschlechtlichen Eigenschaften und Merkmale, auf der sie doch zuletzt selbst beruht, versöhnen und ausgleichen hilft, um damit zum ersten und bisher einzigen male in Europa einen gewissermaßen übergeschlechtlichen Typus mann-weiblicher und weib-männlicher Menschlichkeit unverkennbar zu begünstigen: einen Typus übrigens, der zu seinem Teil wieder nach dem gotamidischen Indien offenbar zurückweist, sich aber mit einstweiliger Vollendung in dem deutschen Hohenlied der Minne darstellt, allwo ihn unser Meister Gottfried zu Ehren einer hoffentlich doch einmal aufblühenden Zukunft des guten Europäers mozartisch licht und farbig vorgedichtet hat...

Gelangt auf diese Weise in der Minne des Mittelalters der platonische Eros zu einer überraschenden Auferstehung, so darf man freilich nicht vergessen, daß in religiöser Hinsicht diese Minne ihrer zweideutigen Beschaffenheit nach nur zweideutige Ergebnisse hat zeitigen können. Wohl ist es Minne, die den Mystiker zu seiner unübertroffenen Veredelung des religiösen Lebens befähigt hat. Aber auf Kosten derselben Minne geschehen auch die abstoßenden Verirrungen, die einem wirklich gottinnigen, gottminnigen Mann wie Ruysbroeck so tiefen Abscheu einflößen, daß er, der unvergleichlich Milde und Friedfertige, Worte des Zornes und der Abwehr sich entringt. Da sind die ‚ledigen Menschen', die im Stand der sogenannten bloßen Ledigkeit zu leben behaupten und aus diesem Grund alle bindenden Verpflichtungen gesellschaftlicher Sittlichkeit von sich weisen. Indem sie darauf bestehen, völlig und restlos vergottet zu sein, verhalten sie sich schlechterdings träg, unteilnehmend, nichtwollend, lieblos, kalt und selbstgerecht und weigern Gott derart die einzige sichere Frucht jeder vorgeblichen Vergöttlichung: die gottgeborene Tat, das gute und liebevolle Werk. Da sind des ferneren die sogenannten gottleidenden Menschen, die da allen Ernstes behaupten, in ihrem Tun und Lassen offenbare sich überall in gleicher Weise der Gott, der sie geworden seien. Für sie gäbe es folglich kein Übel und keine Sünde und keine Schuld, sondern nur eben das Gewähren Gottes, wie gottlos oder gottwidrig es sonst im Urteil der anderen auch sei. Solchen gottleidenen Menschen deucht alles erlaubt, was ihnen gefällt, weil ja dem Gott doch nichts ungöttlich und noch weniger etwas verwehrt sein könne. Diese Begharden, diese Brüder und Schwestern vom freien Geist oder wie sie sonst heißen mögen, sie wollen also frei sein in Gott ohne jegliche Bindung in der Welt; sie wollen im Wesen

mit Gott eins sein, ohne ihn in der Wesensäußerung zu bezeugen. Und da die Mystik in ihren letzten Ahnungen wirklich ein gotamidisch-eckhartsches ‚im Wesen stehen' jenseit aller Tugendwertigkeit für möglich und für erstrebensnötig hält, ist die Grenze zwischen dem richtigen und irrigen Gebrauch dieser Errungenschaft sehr schwer anzugeben. Wer das Maß in sich selber hat, kann natürlich auch durch die äußersten Folgerungen der Mystik nur in seinem Maß bestärkt und bestätigt werden. Wer jedoch des Maßes von vornherein entbehrt, muß in schreckliche Verwirrungen und Versuchungen fallen, wie denn alles Menschliche desto schimpflicherem Mißbrauch ausgesetzt erscheint, je erhabener es ursprünglich gemeint ist. Gewiß hat also nicht die Minne an und für sich die von Ruysbroeck heftig bekämpfte Zuchtlosigkeit mancher mystischen Kreise und Vereine verschuldet. Aber die Minne hat diese Scham- und Zügellosigkeiten zum offenen religiösen Bekenntnis ermutigt und mit ihrem guten Namen dunkle Regungen und Gelüste gedeckt, die in anderen Zeiten dringendes Interesse gehabt hätten, in der Verborgenheit zu bleiben oder mindestens sich nicht für höhere Frömmigkeit auszugeben. So laufen hier ketzerische Bewegungen von gewaltigster religiöser Kraft unmittelbar her neben hemmunglosen und unzüchtigen Verirrungen, und keineswegs ist immer eine reinliche Scheidung durchführbar, was etwa bei Waldensern und Minoriten, bei Lollharden und Joachimiten, bei Begharden und Husiten, bei den Brüdern vom freien Geist und vom gemeinsamen Leben, bei den Gottesfreunden und anderen Glaubensgenossenschaften dieser Art in den Jahrhunderten vor Luthers Auftritt fromm oder unfromm beabsichtigt gewesen ist . . .

Sehen wir indes ab von diesen Auswüchsen, Wildschößlingen, Geiltrieben der hohen und der niederen Minne und

kehren uns den Erscheinungen der allgemeinen und sichtbaren Kirche wieder zu. Ihr Leben und das Leben der von ihr bestimmten Gesellschaft erscheint dann von drei Merkmalen grundsätzlich beherrscht. Welt und Seele pflegt erstens der mittelalterliche Mensch vornehmlich intellektualistisch zu bewerten, das Gebäude der Gemeinschaft zweitens hierarchisch zu staffeln, den Glauben an Göttliches drittens magisch zu verinnerlichen. Intellektualistisch und infolgedessen ‚szientifisch', wenn ich dieses zungenbrecherische aber kennzeichnende Fremdwort anwenden darf, ist die Lehre der Kirche schon ihrer aristotelisch-neuplatonischen Herkunft und ihrer scholastischen Begründung wegen: intellektualistisch und szientifisch sogar dort noch, wo sie uns warnt, die menschliche Vernunft für weitreichend und treffsicher genug zu halten, um den übervernünftigen Geheimnissen Gottes genug zu tun. Hierarchisch und infolgedessen aristokratisch ist hingegen der Aufbau kirchlicher und staatlicher Gemeinschaft, deren äußerlich wahrnehmbare Abstufungen zugleich als die Versinnbildungen einer begrifflich gegliederten Wirklichkeit und Wahrheit erachtet werden. Magisch und infolgedessen superstitiös erscheint endlich bis in seine feinsten Auszweigungen hinein der Glaube mit seinem uneingeschränkten Gebrauch der Gnadenmittel, über welche die Kirche nach eigenem Gutdünken und in geschickter Anpassung an uralte heidnische Gewohnheiten der Völker verfügt. Der intellektualistische Grundzug dieser Seelen- und Gotteslehre fördert eine weitgetriebene und gewissermaßen müßige Geistigkeit in der damaligen Philosophie und Spekulation, eine Geistigkeit, die auch heute in vielem noch entschieden zu bewundern ist: heißt doch Scholastiker ursprünglich nichts anderes als Müßiggänger im Sinne des *καλῶς σχολάζειν* griechischer Vollbürger und Edelleute, welche Kraft und Zeit zwischen Dia-

lektike und Politike zu teilen wußten. Die hierarchische Anlage von Kirche und Staat aber begünstigt eine sehr feste und dauerhafte Ordnung der Gesellschaft, innerhalb welcher zerstörerische Neigungen, unbefugte Übergriffe, selbstsüchtige Maßnahmen des Einzelnen im einzelnen kaum seltener als heutzutage, vermutlich jedoch weniger einschneidend und weniger erfolgreich im großen und ganzen gewesen sein mochten. Der magische Einschlag zuletzt im Verkehr des Menschen mit dem höchsten Wesen bewirkt es, daß auch der Ungelehrte, Unverständige, ja Beschränkte durch priesterlichen Beistand seines Heils gewiß sein darf, ohne sich auf die Haarspaltereien und Spinnwebereien der theologischen Erörterung zu verstehen: in einer durchaus aristokratischen Gesellschaft braucht sich selbst die Einfalt, Enge, Dumpfheit des gemeinen Mannes nicht verachtet oder gar ausgeschlossen zu fühlen, und für seine unbegrenzte Wundersucht und Zeichengier wird sogar mehr gesorgt als mit der sonstigen Strenge und Genauigkeit der Lehre vereinbar ist.

Wie der Verlauf ketzerischer Bewegungen indes deutlich zeigt, gerät dieser großartige Machtbau einer begrifflichen und menschlichen Hierarchie jedesmal ins Wanken, wenn die eine oder andere dieser herrschenden Tendenzen angegriffen wird. Wir sehen Franziskus von Assisi den intellektualistischen und hierarchischen Grundzug des Christentums bedrohen und für seine Person auch überwinden. Wir sehen wiederum Eckhart von Hochheim den hierarchischen und magischen Charakter nicht nur des Christentums, sondern der Religion überhaupt abstreifen; — und schon ist in diesen beiden Fällen Ganzheit und Einigkeit der sichtbaren Kirche ernsthaft in Frage gestellt! Es bedünkt uns merkwürdig, ja schier verwunderlich, daß die Kirche diesen mächtigen Ketzereien siegreich zu widerstehen die Kraft gefunden hat,

und beinah' könnte man sich zu der Annahme gedrängt fühlen, sie würde so lange alle Reformationen meistern, bis nicht die drei Pfeiler ihrer äußeren und inneren Macht, Intellektualität der Seele, Hierarchie der Gesellschaft, Magie des Glaubens gleichzeitig berannt und zum Einsturz gebracht würden. Francesco aber hat der kirchlichen Magie, Eckhart dem scholastischen Intellektualismus weitgehende Zugeständnisse eingeräumt, und so konnten die beiden Neuerungen im christlichen Heilsverfahren, Nachfolge und Abgeschiedenheit, zur Not dem kirchlichen Zusammenhang einverleibt werden, indem man von kirchlicher Seite gewärtig blieb, die Richtung auch solch eigenwillig gebahnter Seitenpfade eines Tages wieder in die allgemein benutzte Heerstraße einbiegen zu sehen. Mag das große Herz eines Franz von Assisi viel zu warm mit dem Herzen des Volkes schlagen, um Theologie und Scholastik auch nur für eines Hellers Wert einzuschätzen: solange er die magische Wirkung der Sakramente unangetastet läßt und den Priester als den magischen Vermittler zu ehren gebietet, bleibt er der fromme Sohn der Mutter Kirche, der sich auf seine Weise zur katholischen Wahrheit bekennt. Und fühlt sich ein Eckhart von Hochheim dazu getrieben, die Mittlerschaft des Priesters wie den Genuß der Gnadenmittel religiös für unerheblich zu erachten: solange er in der Sprache scholastischer Dialektik redet, kann man ihn wenigstens unter der Voraussetzung dulden, daß er kein sonstiges Ärgernis errege oder die persönliche Eifersucht mächtiger Feinde seiner selbst (oder mehr noch seines Ordens) heraufbeschwöre. Nun aber mit der Zeit die Nachteile einer übermäßigen und gekünstelten Verstandesbildung, die Bedrückungen einer habsüchtig und faul umherschmarotzenden Priesterschaft, die Unsitten eines erschlaffenden Wunderglaubens die ehemaligen Vorzüge einer straffen Lebensordnung heftig über-

wuchern, gewinnt der ketzerische Zweifel des Einzelnen eine unerhört viel größere Wichtigkeit wie ehedem. Bekennt dieser Einzelne ungefähr zu gleicher Zeit die religiöse Ohnmacht der Lehre, die Ohnmacht des Priesters, die Ohnmacht der Gnadenmittel, dann kann es wahrlich geschehen, daß er urplötzlich, ohne zu wissen wie und warum, im Namen aller derer spricht, welche dieselbe traurige Ohnmacht schon an sich als eigene Not empfunden und durchlitten haben. Dann ist unmerklich fast die Zeit gereift für eine geistige und gesellschaftliche Umlagerung, und kaum bedarf es zu dieser eines anderen Anstoßes, als daß ein Einzelner den Mut faßt und mit Klarheit und Tapferkeit ausspricht, was andere heimlich quält und kümmert: Dogma, Absolution und Sakrament, das Wort der Lehre, die Handlung des Priesters, die Wirkung des Gnadenmittels, sie versagen gleichermaßen in den Kämpfen der Seele um ihr ewiges Heil! Dies furchtbare Ereignis sich selber eingestehen, das Eingeständnis den Freunden ins Ohr flüstern und den Feinden in die Ohren schreien, — dies heißt jetzt den Umsturz von einem Tag zum anderen unaufhaltsam machen.

Die Erschütterung des Christen, dem die kardinalen Gaben der Kirche nicht mehr genügen können, bis zur Seelenmarter gesteigert in sich erlebt zu haben, darin besteht die eigentlich religiöse Leistung des jungen Augustinerbruders Martinus im Kloster zu Erfurt. Schon von Haus aus tief verängstigten Gemütes durch allzu derbe und allzu häufige körperliche Züchtigungen roher, abergläubischer, kleinbürgerlich-bäuerischer Eltern und unfähiger, liebloser, verhärteter Schulmeister, vermag Luther eine gänzlich in ihn eingefressene Furcht, wie so manches andere mißhandelte Kind, nie mehr völlig abzulegen. Diese ewige Furcht, die darum nichts von ihrer Schädlichkeit und Heftigkeit ein-

büßt, weil sie in späteren Lebensaltern etwa gegenstandlos wird, scheint sich des Leibes mehr noch wie der Seele zu bemächtigen und jenem daher für die Dauer seines Bestandes unheilbar anzuhaften. Wachsende Spannunggefühle, Verstimmungen, Niedergeschlagenheit, Schwermut, Verzweiflungausbrüche, Krämpfe, Ohnmachten und schließlich lösende Tränenergüsse: diese ‚*tentationes*' kehren zeitlebens bei ihm je und je wieder und stehen offenbar in genauer Wechselwirkung mit seinem geschichtlichen Auftreten. Ein werter Freund wird an seiner Seite erstochen, ein dröhnender Donnerschlag bringt ihn vollends außer Fassung; — jetzt ist das Maß seiner innerlichen Schrecknisse voll und kein Zuspruch vermag den erfurter Magister und Kandidaten der Jurisprudenz davon abzuhalten, hinter Klostermauern endlich seinen Seelenfrieden aufzusuchen. Und wenigstens für eine Weile mag er ihn dort auch gefunden haben, bis derselbe Zustand menschlichen Schuldgefühls ohne Schuld, der von einem Menschen des fünfzehnten und sechzehnten Jahrhunderts natürlich nur so ausgedeutet werden kann, wie es der allgemeinen Seelenverfassung entspricht, von neuem auf dem Unglücklichen zu lasten beginnt. Der geängstigte Jüngling, Geschöpf und Erbe des geängstigten Kindes, fühlt sich vor Gott verworfen, und der Abstand zwischen diesem und ihm, ergriffen mit aller peinlichen Schärfe der scholastischen Theologie, bedünkt ihn schlechterdings unausfüllbar und unüberbrücklich, es sei durch Gehorsam gegen die mönchische Regel, es sei durch Beobachtung der gebotenen Werke, es sei durch Genuß der Sakramente, es sei durch Zuspruch und Tröstung älterer Brüder. Mag er seinen Leib noch so sehr bis zur Erschöpfung mißhandeln, seinen Geist bis zum drohenden Wahnsinn quälen: die Stimme, daß er vor Gott unter keinen Umständen zu bestehen vermöchte, will nicht schweigen.

Indes hat Martinus hier das seltene Glück, in dem General-Vikarius seines Ordens, Doktor Johann von Staupitz, einen Vorgesetzten von echter erzieherischer Begabung zu treffen, einen vorzüglichen Welt- und Menschenkenner, wohlwollend, fromm, gelassen, väterlich, gutlaunig, ja humoristisch und dem leidenschaftlich umgetriebenen Mönch an einem mystischen ‚Im-Wesen-Stehen‘ unendlich überlegen: ein Seelsorger, wie er sein soll, ausgestattet mit der vornehmsten Tugend eines solchen, nämlich mit dem Vermögen andere aufzuschließen und ihnen im Aufschließen das Herz zu erleichtern. Von ungefähr hebt ein wunderliches Hin und Wider an zwischen dem Bruder und dem Verweser. Spricht Martinus zu ihm: ich bin gar ein elender Sünder, so antwortet der Vikarius: für deinesgleichen ist der Heiland in den Tod gegangen! Spricht Martinus: Gott hat mich auserwählt und vorbestimmt zur Kindschaft des Zornes, so antwortet der Vikarius: Blick hin, du Kind des Zornes, auf die Male des Gekreuzigten! Kommt dann Martinus hartnäckig wieder auf sein erstes Sprüchlein zurück: ich bin gewißlich ein elender Sünder und ein schwerer Sünder, so antwortet der Vikarius: in diesem Fall gewöhne dich, wenigstens ein wahrhaftiger Sünder zu sein, denn für die Gerechten ist Christus nicht gestorben! Spricht Martinus: meine besten Vorsätze kann ich nimmer halten, so antwortet der Vikarius: dann laß das ewige Vorsetzen und tu was du tun mußt! Spricht Martinus: wie brächte ein Mensch es dahin, seinem Gott wahre Buße zu geben, so antwortet der Vikarius (und diesmal wahrlich mit einer Stimme aus der ‚höchsten Kuppel‘): Gott gibt dir selber wahre Buße in Liebe und Gerechtigkeit! In Liebe und Gerechtigkeit, diese Worte mögen wie lindes Öl glättend auf ein tobendes Gewässer geflossen sein, also daß der Sturm für einen Augenblick gestillt schien. Aber wie ein solches

ölgesänftigtes Gewässer in Wirklichkeit viel ärger stürmt, wenn sich das Öl verlaufen hat, fällt auch Luther nach der-gleichen Tröstungen in seine vorigen Anfechtungen desto hilfloser zurück. Er hört nicht auf, wie Staupitz einmal halb ärgerlich, halb belustigt an ihn schreibt, aus jedem Bombart, aus jedem Winde eine Sünde zu machen, und was das ein-geschüchterte Gemüt auch beginnt, es findet zur göttlichen Stille keinen Zugang. Trotz unablässigen Bemühens stellt sich der ersehnte Friede, die erfreuliche Gewißheit der Gott-innigkeit nie dauernd ein, und die Überzeugung, dem Zorn des Gerichtes als Sohn Adams und der Erbsünde hilflos ausgeliefert zu sein, bleibt unausrottbar. Nicht Andacht, nicht Gebet, nicht Gnadengabe, nicht Belehrung, nicht Tat, nicht Werk bietet dem Verzweifelnden eine Sicherheit dar, nunmehr vor dem Richter zu bestehen: in dieser rein seeli-schen Tatsache, beim Kampf um die Rechtfertigung von der Kirche im Stich gelassen zu sein, liegt eben der entschei-dende, ob auch noch unwissentliche Vollzug einer inneren Abkehr von ihr. Luther ist religiöser Neuerer, Umstürzler, Empörer schon ehe er das Kloster verläßt, um auf Stau-pitzens Veranlassung in Wittenberg als Professor der Dia-lektik zu lehren. Er ist heimlicher Abtrünnling kraft des einfachen Umstandes, daß er seine persönliche Rechtferti-gung nicht mehr im Rechtfertigungbereich der Kirche zu finden vermag. An seinem augustinisch überspannten Ge-fühl der Beflecktheit, Sündhaftigkeit, Ausgestoßenheit be-währen sich nacheinander die üblichen Heilsverheißungen des Kirchenchristentums nicht mehr, und diese Ohnmacht der religiösen Praxis offen einzuräumen, bleibt Luthers eigent-lich reformatorische Gebärde. Denn die Kirche des Abend-landes, seit einem Jahrtausend die höchste geistige Macht der Menschheit, hört auf Kirche zu sein, wo sie auch nur gegenüber einem einzigen ihrer redlich gesinnten An-

gehörigen diese Macht nicht mehr bewährt. Für Luther in Person aber mußte es, wie Ranke hervorhebt, fast eine Art Seelenrettung gewesen sein, als ihn dann in Wittenberg Philipp Schwarzerd, das erasmische Hutzelmännlein, bald schon nach seiner Berufung (1513) dorthin mit zuverlässiger Kenntnis des Griechischen aufzuklären vermag, daß alles, was bisher die Kirche unter dem Begriff Pönitenz, Reue, Zerknirschung, Bußfertigkeit, Genugtuung zusammenzufassen pflegte, garnichts anderes besagen wolle als das schlichte evangelische Wort vom Gesinnungwandel und von der Herzensumkehr: *μετάνοια*! Gott fordert zur eigenen Genugtuung vom Menschen keine vereinzelte Bußhandlung, keine besondere Opferung, keinen eitlen Bettelgroschen als Gabe, sondern Gott fordert das ungeteilte Sein und Wesen eines ihm zugewandten Gemütes und sonst nichts.

Beginnt derart die deutsche Reformation eigentlich schon hinter den Klostermauern zu Erfurt, so hat ein Zufall von unübertrefflicher Witzigkeit dafür Sorge getragen, daß sie sich in Wittenberg aussichtreich fortsetzen kann. Hier nämlich wird dem jungen Augustinerbruder ein Lehrauftrag über die nikomachische Ethik zu einer der ersten Pflichten seines neuen Amtes gemacht, (wobei er von vornherein das Bedauern nicht unterdrücken kann, mit einer philosophischen statt mit einer theologischen Aufgabe betraut zu sein). Wie die Dinge nun einmal für ihn liegen, muß diese notgedrungene Beschäftigung mit Aristoteles bei ihm, der mit Vorliebe schon jetzt eine Theologie ausarbeiten möchte, die „den Kern der Nuß, das Mehl des Weizenkornes, das Mark des Knochens ergründet", nur geringen Beifall finden und den Fortschritt seiner innerlich vorbereiteten Abwendung von der Kirchenlehre erheblich beschleunigen. Tritt doch dem ob seiner Seelenrettung zermarterten Mönch in

diesem weitherzigsten, unbefangensten, weltläufigsten, hoffnungstärksten Buche der griechischen Sittenlehre heiter und frei die große Überzeugung entgegen, daß der Mensch sehr wohl aus eigenem Willens-Vorsatz ein ,Wohlbeschiedener', ein Glücksäliger, ja ein Gottähnlicher zu werden vermöchte: ein Eudaimon und gleichzeitig eine Entelecheia, wofern er nur in der Tätigkeit einer edeln und hochgesinnten Selbstvollendung standhaft beharre. Hier stellt sich dem schuld- und furchtbefangenen Christgläubigen das beste Gewissen der griechischen Menschlichkeit helläugig und strahlend gegenüber, ein Gewissen, welches vom Manne Mannhaftigkeit in jedem ausdenklichen Sinne, mithin auch in dem einer völligen Überwindung aller Schicksals-, aller Götter-, aller Gottesfurcht als oberste Tugend fordert: einesteils so gut wie noch nichts, andernteils so gut wie nichts mehr von den Anwandlungen religiöser Schuldgefühle bei seinen Landsleuten ahnend. Was Wunder, wenn just die aufgezwungene Beschäftigung mit *philosopho* bei Martinus bald einen vorlängst glimmenden Haß, eine unterschwälige Gehässigkeit zu hellen Gluten entfacht; was Wunder, wenn eben sie den wittenbergischen Professor zur erklärten Todfeindschaft mit dem Stagiriten herausfordert. Ohne Frage hat der sehr gediegene und sehr aufrichtige Geschichtschreiber der Reformation von Bezold das Richtige getroffen, wenn er diesen Haß des Bruders Martinus auf dessen Abneigung gegen den ,Pelagianer' in Aristoteles zurückführt, will sagen gegen den klassischen Vorkämpfer der Wahlfreiheit unseres Willens, der seine ,Rechtfertigung' durchaus aus eigenen Kräften erzwingen zu können behauptet. In der Tat beginnt Luther schon hier wider den eigentlichen Urheber einer Rechtfertigunglehre Sturm zu laufen, gemäß welcher der Wille für frei, der Vorsatz für entscheidend, die Tat für heilwirkend erachtet wird. Die

Wahlfreiheit des Willens, das war das rote Tuch, auf welches der fanatische Mönch mit seinen unheimlichen, geschlitzten, tiefliegenden Augen (sehr wohl vom inquirierenden Legaten *a latere* Cajetan in Augsburg seinerzeit beobachtet: *habet enim bestia profundos oculos in capite suo!)* wie ein gereizter Bulle zuhetzte. Denn hier widersprach am meisten und heftigsten seine durch übermäßige Züchtigungen geschändete Jugend, die ihn längst gezwungen hatte, seine ehemaligen und gegenwärtigen Beklemmungen religiös als die vollkommene Ohnmacht des Menschenwillens vor Gott auszudeuten. Hier wurde eine streng persönliche Lebenserfahrung mit großartiger Unduldsamkeit dogmatisch verallgemeinert, und schon im Spätsommer 1517, noch ehe Martinus an den Anschlag seiner Thesen denken mochte, hat er gelegentlich einer akademischen Promotion eine höchst aufhebenswerte Disputation gegen die scholastische Theologie veranstalten lassen, worin er den (freilich ihm allein bekannten lateinischen und folglich gefälschten) Aristoteles stürzt und unter anderen Ketzereien den Grundsatz ‚wider alle Philosophen' vertritt, daß wir nicht Herren unseres Tuns vom Anfang bis zum Ende, sondern Knechte wären. Diese polemische Verlautbarung des wittenbergischen Professors für alle Zeiten sich im Gedächtnis einzuprägen, hat man mehr als eine Ursache. Erhebt wirklich doch der furchtbeherrschte Knecht hier weithin vernehmlich seine anklägerische Stimme gegen alle Nicht-Knechte, die jemals als ‚Philosophen', als Freunde der Weisheit und Freunde der Freiheit zu lehren sich unterstanden haben, zeitigt wirklich doch die ewige Angst des Knaben und des Jünglings hier die überaus holzige, sauere Frucht der ewigen Ohnmacht beim Manne. Auf Aristoteles hatte sich das Dogma, auf Aristoteles die Scholastik berufen, wofern bei aller anerkannten Belastetheit des Christen mit der Erbsünde die

Kirche niemals dazu bereit befunden werden konnte, die persönliche Willensfreiheit überhaupt in Abrede zu stellen und derart den Einzelnen zum willenlosen Knecht, ja zum seelenlosen Werkzeug des Gottes herabzuwürdigen. Empört sich also Luther so früh mit der unwiderstehlichen Wucht seiner dämonischen Natur gegen Aristoteles, so hat er mit erstaunlicher Treffsicherheit den Angriffspunkt ausfindig gemacht, von dem aus die Front der mittelalterlichen Kirche zu durchstoßen und aufzurollen war. Luther *contra* Aristoteles, Paulus *contra* Aristoteles, Augustinus *contra* Aristoteles: das ist die Formel einer neuen Zeit und einer neuen (ob auch wiederum uralten) Frömmigkeit, aus der man sich unschwer ableiten kann, was eigentlich für Luther selbst, für Deutschland, für die Christenheit auf dem Spiele stand...

Gewiß war ja die Kirche im Ernst nie so weit gegangen wie der heidnische Denker, — wenn man auch beispielweis in Dantes zwanzigstem Gesang des Paradieses eine Stelle namhaft machen könnte, die fast gänzlich der aristotelischen Auffassung zu entsprechen scheint. Nie hatte indes die Kirche selbst eine Rechtfertigung ohne göttliche Mitwirkung gelehrt oder anerkannt, nie dem freien Willen und seinen Handlungen das Verdienst eingeräumt, der Mensch könne sich durch ihn gleichsam vor Gott heiligen und den innewohnenden Makel seiner Natur tilgen. Nach der Auffassung des Aquinaten findet allerdings ein menschliches Verdienst ‚nach Angemessenheit' (nicht etwa ‚nach Würdigkeit') statt, vermöge dessen wir die Gnade Gottes gewissermaßen magnetisch auf uns herabzuziehen imstande sind. Aber wie gesagt besteht eben dieses Verdienst nur nach Angemessenheit: der Mensch legt es Gott sozusagen nahe, ihn bei wohlgefälligem Wandel mit der Gnade zu beschenken, wogegen er Gott auf keine Weise nötigen kann, ihn der Gnade teilhaftig zu machen. Ja, die Gnade ist es zuletzt, die den Sohn

Adams Gott überhaup‘ erst genehm macht, ehe dieser in den Stand gesetzt erscheint, in der Besserung und Läuterung seines Wandels wirklich auch fortzuschreiten. Diese thomistischen Unterscheidungen, Einschränkungen, Kniffligkeiten, Vorbehalte braucht man sich nur zu vergegenwärtigen, um darüber klar zu sein, daß die Kirchenlehre das Verhältnis zwischen Gott und Mensch auf eigentümliche Weise intellektualisiert hat. Bemüht, in peinlicher Genauigkeit den göttlichen Anteil, bemüht den menschlichen Anteil an der Rechtfertigung festzustellen, bemüht weder dem einen noch dem anderen der beiden Kontrahenten zuviel oder zuwenig zuzugestehen, endigt die Kirchenlehre in ein recht ausgeklügeltes Verfahren, welches einen überwiegend technisch-juristischen Charakter so wenig verleugnen kann wie seinerzeit die Rechtfertigunglehre des Judentums oder die Bürger-, Staats- und Geschichtreligion des Römertums.

Da gibt es also zunächst einen aufgestapelten Gnadenschatz der Kirche, gegründet auf die übermäßigen Verdienste des Heilands als des einzigen gewesenen Menschen, der ein Verdienst ‚nach Würdigkeit‘ beanspruchen durfte. Dieser von den Heiligen vermehrte Schatz kann so verausgabt werden, daß er die Sünden der einzelnen Christgläubigen wieder auszugleichen geeignet ist. Zum Beispiel: indem ich sündige, bin ich außerstand, dem Anspruch Gottes auf Reinheit und Heiligkeit zu genügen. Aber zu meinem Glück kann ich diesen Überschuß an Sünde einigermaßen aufwiegen durch den erwähnten Überschuß an frommen Werken und Errungenschaften. Nichts liegt in der Tat näher, als daß die Kirche die Rolle eines geistig-sittlichen *clearing-house* bereitwillig übernehme, damit sie dem, der Überfluß an Soll hat, aus dem Vorrat des anderen, der Überfluß an Haben hat, mitteile und überweise. Fordert uns etwa göttliche Gerechtigkeit für üble Lebensführung

eine zeitliche Strafe ab von fünfzigtausend Fegfeuerjahren, so muß sich dieselbe Gerechtigkeit mit fünfzighundert, mit fünfhundert, mit fünfzig, mit fünf, ja grundsätzlich mit null Jahren bescheiden, falls man mein Zuviel an Sünden durch einen fremden Überschuß an Guttaten auszugleichen die Gefälligkeit besitzt. Und um diesen löblichen Zweck völlig zu erreichen, hat die Kirche mit gewohntem Scharfsinn eine doppelte Praxis ausgearbeitet, deren beide Bestandteile genau ineinanderzugreifen geschickt sind wie Nut und Feder. Die eine Praxis handhabt der Priester als Spender des siebenten Sakramentes (der ‚Buße'), welches die eigentliche Sündenschuld mitsamt den ewigen Strafen zu tilgen fähig ist. Bekennt der Sünder nämlich seine Reue, legt er die Beichte ab, leistet er Genugtuung, so darf er gewiß sein, nach erlangter Lossprechung und Weihe seiner Schuld vor Gott und seiner ewigen Strafen ledig geworden zu sein: sogar dann, wenn er nur *attritio*, nur unzulängliche Reue bezeugt haben sollte. Besitzt doch gerade für diesen Fall der römische Priester die Vollmacht, *attritio* in *contritio*, unzulängliche Reue in zulängliche umzuwandeln und dadurch vorbehaltlose Verzeihung auszusprechen. Nun gibt es aber außer der Sündenschuld und außer den ewigen Strafen, gelöscht durch Mitteilung solch wohltätigen Sakramentes, noch zeitliche Strafen, die unter anderem durch den sogenannten Nachlaß oder Ablaß zu tilgen sind. Genau wie der Priester vermögend ist, kraft seines Schlüsselamtes die *attritio* des Beichtkindes zur *contritio* zu vertiefen und Sündenschuld nebst ewigen Strafen durch Spendung des Sakramentes abzuwenden, genau so mißt sich die Kirche die noch weniger umständliche Machtvollkommenheit zu, durch eine an sie entrichtete Geldleistung die Minderung der zeitlichen Strafen herbeizuführen, — vorausgesetzt, daß die Wirkungen der ‚Buße' die göttliche Vergebung in sichere

Aussicht stellten. Dieser Art ist für jede grobe und gröblichste, ja ruchloseste Übertretung göttlicher Gebote ein Ausgleich grundsätzlich möglich. Jede Sünde, sei sie tödlich oder läßlich, kann durch eine Zusammenwirkung von Ablaß und Buße gesühnt werden, indem der Ablaß die Zeitstrafen herabsetzt, die Buße ewige Vergebung gewährleistet: Tetzel soll Rettung der Seele auch dem versprochen haben, der Gottes Mutter vergewaltigte . . .

Daß dieser Ablaß gar durch Geld zu beschaffen ist, muß zwar sicherlich als ein besonders greller Mißbrauch kirchlicher Machtvollkommenheit gebucht werden. Worauf es aber Luther in dieser Sache ankommt, ist nicht so sehr der wirtschaftliche Mißbrauch, der aus einer Angelegenheit des Herzens ein Geschäft macht, als vielmehr die religiöse Auffassungweise an und für sich, die dieses Geschäft und diesen Mißbrauch erst ermöglicht. Und hier kristallisieren sich aus dem formlosen Wust der Erörterungen und Zweifel vornehmlich zwei Tatsachen mit einiger Klarheit heraus, nachdem Bruder Martinus nach seinem eigenen Geständnis seine weltgeschichtlichen Händel mit den Dominikanern ziemlich ahnunglos und ohne eindringendere Kenntnis des einschlägigen Schriftwesens begonnen hatte. Die erste dieser Tatsachen besteht darin, daß die üblich gewordene Handhabung des Ablasses leicht den Eindruck wecken konnte, als werde durch ihn auch die Tilgung ewiger Strafen bewirkt, was nach der lauteren Lehre der Kirche keineswegs zutrifft. Um gegen diesen naheliegenden Irrtum aufzukommen, hebt Luther hervor, daß der Ablaß als ‚Nachlaß der Genugtuung‘, mithin als Nachlaß frommer Werke, Fasten, Liebesgaben, Gebete und dergleichen mehr nur auf solche Strafen bezogen werden dürfe, die der Papst selber oder seine Stellvertreter über die Angehörigen der Kirche bei ihren Lebzeiten verhänge: daß der Ablaß aber keinesfalls

die Läuterungen und Büßnugen nach diesem irdischen Leben im Fegfeuer betreffen könnte, geschweige denn die von Gott über die ewige Seele des Sünders verhängten Strafen, für welche dieser mit seinem Gewissen haftbar sei und bleibe. Als zweite Tatsache läßt sich die noch wichtigere Frage herausschälen, ob der Ablaß innerhalb der Grenzen seiner Statthaftigkeit auch dem zugestanden werden dürfe, der ihn etwa in keiner würdigen Verfassung des Gemüts entgegen nähme und eben dadurch verabsäume, seine Wirkungen und die Wirkungen des notwendig vorausgehenden Sakraments innerlich zu ermöglichen.

Was den ersten Streitfall angeht, so gipfelt er in der Folge während der Auseinandersetzungen mit Eck und Cajetan sehr bald in der scheinbar abseitigen Frage, ob der Ablaß tatsächlich nach dem Wortlaut der Kirchenlehre das Verdienst Christi ist, welches den Mitgliedern der allgemeinen Kirche als Gnadenschatz gespendet und zugewiesen wird, wie dies offenbar die Ansicht einer von Eck angezogenen Extravaganz weiland Clemens VI. bildet, — oder ob diese päpstliche Feststellung einer unbedingten Verbindlichkeit ermangle und das Verdienst Christi nicht nach einer viel richtigeren Auffassung dem einzelnen Bußfertigen kraft des Schlüsselamtes der Kirche zugewendet werde. Denn wenn der Papst hier recht behält und der Ablaß wirklich das Verdienst Christi ist, wie es den Gläubigen als ihr Anteil am Kirchenschatz zugemessen wird, dann darf man allerdings den Ablaß auch mit Fug und Grund auf die ewigen Strafen und auf die Büßungen im Feuer der Läuterung ausdehnen, weil eben die Verdienste Christi, die zu leugnen Luther nicht beifällt, ausschließlich dazu da sind, die Menschenseele von zeitlicher und ewiger Verdammnis loszukaufen. Die ermüdenden und gegenstandlosen Zänkereien mit Cajetan über die grammatikalischen Kniffligkeiten des

‚Schatz sein‘ und des ‚Schatz erwerben‘ entbehren also wenigstens von hier aus nicht jeder geschichtlichen Erheblichkeit, indes sie freilich auch jetzt noch die grundsätzliche Bedeutsamkeit missen lassen, welche den zweiten Streitfall selbst für das Urteil der Laien von vornherein auszeichnet. Hier endlich handelt es sich nicht mehr darum, inwieweit päpstliche Extravaganz, päpstliche Intravaganz verbindlich oder unverbindlich sein möchte oder inwiefern ihr Wortlaut mit dem Wortlaut der Schrift in Einklang gebracht werden könne. Nein, hier geht es von Anfang an ums Ganze: ob die Kirche kraft ihres Schlüsselamtes und kraft ihres Gnadenschatzes, erworben nach Luthers Auffassung durch das Verdienst Christi, auch dort noch zu binden und zu lösen berechtigt wäre, wo ein evangelischer Wandel der Gesinnung, wo eine evangelische Umkehr des Herzens nicht vorangegangen sei. Nicht das Schicksal des Ablasses steht hier in Frage, sondern der Wert des Bußsakramentes, nicht der Wert des Bußsakramentes, sondern die Gültigkeit des Sakramentes überhaupt, nicht die Gültigkeit des Sakramentes überhaupt, sondern die Leistungfähigkeit der gesamten Heils-Brauchtümer der Christenheit, wenn Luther auf der bezeigten Bußfertigkeit im Sinne der Metanoia als der unerläßlichen Vorbedingung jedweder heilwirkenden Handlung seitens der Kirche besteht. Die maßlose Verwerflichkeit des Ablaßhandels liegt für ihn offenbar nicht sowohl in dem Gedanken, durch eine geldliche Leistung die Folgen seelischer Verirrung abwenden zu können, sondern sie beruht darüber hinaus auf der Annahme, überhaupt durch irgend eine Leistung oder Genugtuung vor Gott bestehen zu wollen, sie bestehe denn in der restlosen Hingebung der ganzen Person an Gott. Früher als der Ablaß muß der Zustand der Zerknirschung sein, früher als die Gnadenmittel das Bewußtsein der Schuldhaftigkeit: Zer-

knirschung und Schuldhaftigkeit nimmt aber keine priesterliche Gebärde von der Seele, sondern nur die Gnade Gottes und der durch sie erzeugte Glaube. Der rechnende und wägende Verstand wähnt freilich menschliches Tun gegenüber göttlichem Sein irgendwie in Anschlag bringen zu dürfen, wähnt wie zwischen zwei Banken eine Gegenrechnung auch zwischen ihnen beiden aufmachen zu dürfen, — da doch der Bettler und Habenichts Mensch nirgends ein Guthaben besitzt, davon er abschreiben lassen könnte. Solange einer meint, unter kirchlicher Mittlerschaft durch Aufwand, Leistung, Tat, Handlung, Werk, Buße, Beichte, Übung, Reue oder dergleichen Pönitenz Gottes Verzeihung zu erzwingen, betrügt er heillos sich selbst und geht seiner möglichen Errettung verlustig. Hier gibt es keine Rechnung und keinen Vergleich, keinen Handel und keinen Vertrag, keinen Anspruch und keine Erfüllung, keine Bedingung und kein Feilschen, kein Rechten und kein Schätzen. Hier stehen sich mit nichten gleichbürtige Parteien gegenüber, die untereinander nach Grundsätzen eines geschriebenen oder ungeschriebenen Rechtes einig werden könnten wie über Leistung und Entgelt. Hier gibt es nur eine bedingungslose Unterwerfung der Kreatur, freiwillige Knechtschaft von Vernunft und Willen: hier hilft nur Glaube, der sälig macht, hier hilft nur Wesenswandel, Herzensumkehr, Sinnesneuerung, Metanoia. Wie jene taciteischen Semnonen, die Vorväter der Alamannen, den Hain des Ziu nur gefesselt gleichsam als Untertan betreten durften, so wagt auch Luther sich seinem biblischen Gott nur in Fesseln zu nahen und auf dem Boden rutschend. Christ sein heißt ihm Gott restlos mit der eigenen Person haftbar und verantwortlich sein, und nichts bringt ihn mehr gegen die Kirche des Papstes auf, als die dogmatischen Anstrengungen dieser, die streng persönliche Haftung und Verantwortung gleich-

sam objektivierend abzulösen durch sachliche Leistung und Genugtuung.

Jetzt aber erweist sich's für Martinus von höchstem Belang, daß ihn längst vor dem wittenberger Lehrauftrag, den Römerbrief auszulegen, schon im Kloster ein älterer Bruder in seinen Gewissensnöten auf die paulinischen Schriften hingewiesen hatte, wo er eine von den kirchlichen Satzungen verdunkelte Rechtfertigunglehre von berückender Einfachheit und Folgetreue findet. Hatte doch Paulus mit der Religion des jüdischen Gesetzes und mit der Ethik der griechischen Weisheit einen ganz ähnlichen Kampf durchgefochten wie Bruder Martinus mit der Religion des Kirchentums und ihren für unzulänglich befundenen Heilsmitteln. In ganz ähnlicher Verzweiflung war der tarsische Apostel auf den Gedanken der welterrettenden Wirkung des gekreuzigten Mittlergottes verfallen. Daran festhalten hieß den Standpunkt der menschlichen Selbstrechtfertigung mit Entschiedenheit verlassen. Denn dieser Mittlergott hatte ja durch sein freiwilliges Opfer nicht nur im Übermaß sich selbst gerechtfertigt, sondern stellvertretend auch alle, die mit ihm den Leib einer sichtbaren Gemeinschaft bildeten und noch bilden. Im Glauben an den vollendend-vollendeten Tröster durfte Paulus Frieden finden; mit seiner Erscheinung ist die Welt frei geworden, die Schuld Adams beglichen, der Preis der Erbsünde bezahlt. Wie Schuppen mag es dem gemarterten Manne schon damals von den Augen gefallen sein, als er seine eigene Herzensnot in der inneren Geschichte des Apostels vorgelöst und vorgelebt empfand. Der Glaube hatte jenen gerettet und so würde er auch ihn retten; und wie alle leidenschaftlichen, alle besessenen Menschen macht Martinus auch hier wieder aus einer persönlich wohltätigen Erkenntnis ein unbedingt und allgemein gültiges Bekenntnis. Die Rechtfertigung durch den Glauben wird für ihn

zur Angel, um die sich die Tür in den Himmel dreht, und je stärker er sich mit dieser persönlichen Gewißheit zu durchdringen weiß, desto schonungloser verwirft er alles, was sonst eine reiche Vergangenheit an Mitteln der Rechtfertigung darzubieten hat. Leider geht er nicht ganz so weit, sich die kardinale Frage vorzulegen, ob der Mensch vor Gott, der ihn erschaffen hat zu seinem Knechte, gut oder böse, grad oder krumm, offen oder verstockt, edel oder gemein, wie es sich eben schickt: ob er überhaupt einer Rechtfertigung bedürftig sei, oder ob eine Gottesvorstellung, auf dieser Rechtfertigung starrsinnig beharrend, nicht vielmehr von Grund auf unzulänglich, verkehrt, veraltet, ja sogar im Hinblick auf das Christentum der synoptischen Evangelien unchristlich und unevangelisch sein möchte? In solche unwirtlichen Höhen versteigt sich sein religiöser Zweifel um so weniger, als er (wie mehrfach erwähnt) von Haus aus ein verängstigtes, elternscheues, verprügeltes Kind gewesen ist und die Furcht Gottes gewissermaßen im Geblüt hatte. Vor diesem altbiblischen, altjüdischen Zorn- und Vatergott hält vielmehr sein Grübeln jeweils ganz instinktiv inne, und nicht das Daß, sondern lediglich das Wie der Rechtfertigung wird ihm zu dem granitnen Problem, an welchem sich seine Vernunft die Zähne stumpf beißt.

Dies erwägend, könnte man ja nun leichthin zu der Annahme versucht sein, Luthers Glaube liefe im großen und ganzen auf eine Erneuerung des Paulinismus hinaus und auf sonst nichts, und in diesem Betracht sei er nur ein gewaltiger geschichtlicher Rückschlag, der eine längst abgetane Vergangenheit nochmals gegenwärtig mache. Aber wenn diese Auffassung der deutschen Reformation als eine zeitgemäße Wiederbelebung des verjährten Streitfalles ‚Paulus *contra* Aristoteles' nicht ganz falsch zu nennen wäre, entspräche sie doch auch keineswegs der vollen Wahrheit. Denn

wie sich nachweisen läßt, verliert bei Luther der paulinische Glaube doch viel von seiner magischen Beschaffenheit, durch welche er, wie ich es früher ausdrückte, als drittes Sakrament den beiden anderen Sakramenten hinzugesellt wird. Was Paulus Glauben nennt, ist der Vollzug einer durchaus wunderbaren Einigung des Gläubigen mit dem geglaubten Dasein des Mittlergottes, mithin eine besondere Art der Gottwerdung, wie sie der ernsthafte religiöse Wille allenthalben anstrebt. Gerade diese magische Bedeutung des Glaubens erfährt jedoch bei Luther eine wesentliche Milderung und Abschwächung. Nicht als ob er diesen ursprünglichen Einschlag nun gänzlich ausschiede, — dazu ist er zu echt und wurzelstark in seinem religiösen Fühlen und trotz aller gegenteiligen Äußerungen doch der Schüler altdeutscher Mystik, deren wenn nicht esoterische, so doch exoterische Lehren ihm aus den Predigten Taulers und der deutsch Theologia teuer geworden waren. In der berühmten Abhandlung, wo er mustergültig, klar, schön und tief das Verhältnis des Glaubens zum guten Tun und Werken darstellt, tritt der Glaube auch in seiner magischen Gestaltung auf. Christus ist der Seele Bräutigam, mit ihr ewiglich durch den Brautring, den ‚Mahlschatz' des Glaubens verbunden, so daß die uralte Vorstellung sakramentaler Begattung, Vereinigung und Mischung des Christen mit seinem Gott wenigstens mystisch veredelt noch nachklingt und die paulinischen Vorstellungen sakramentaler Waschung und Speisung nicht unpassend ergänzt. Aber in der Hauptsache muß man diesen lutherischen Glauben doch vielmehr literarisch als magisch ansprechen. Du sollst glauben, das heißt vor allem, du sollst Wort und Buchstabe des Neuen Testamentes annehmen, von Gott dem menschlichen Geschlecht zu seiner Rettung offenbart und anempfohlen. Nicht umsonst hat Luther seine Studien im Kreise der erfurter Humanisten ab-

geschlossen; nicht umsonst ist er teils Schützling, teils Gefährte der Mutianus Rufus, Eobanus Hessus, Crotus Rubianus, Spalatin gewesen; nicht umsonst hat er zu seiner Zeit dem weltgefeierten und wirklich geistreichen Schulhaupt der neuen Wissenschaften seine Ergebenheit versichert. Zurück zu den Quellen! In diesen Schlachtruf stimmt doch auch er mit dem Ungestüm seines Temperamentes ein, und so wird sein evangelischer Glaube ganz unbesehen zum Glauben ans Evangelium, ihn je und je befestigend in der Überzeugtheit, daß die Berichte des Neuen Bundes und sie allein tatsächlich von Gott eingegeben seien. Hier steht das Wort, hier redet Gott mit dir und mir und jedem, der ihm Gehör zu geben guten Willens ist. Dies Wort gilt es unverbrüchlich festzuhalten in den bitteren Prüfungen des Lebens, in den schweren Versuchungen der Welt. So daß es eigentlich für Luther doch weniger auf eine magische Vereinigung mit dem geglaubten Gotte ankommt als auf eine literarische Treue gegen das geoffenbarte Wort. Wer sich von der Tatsache durchdrungen fühlt, daß der Vater gleichsam in zwölfter Stunde noch durch die Hingabe des Sohnes ans Marterholz das Gericht von der Welt abgewendet habe, der hat das Gericht von sich selber abgewendet, ohne daß er dabei in dem überschwenglichen Sinne zum Sohn würde, wie er dem Paulinismus geläufig gewesen ist. Denn auch noch im Glauben bleibt Luthers Anschauung gemäß der Gläubige nur zur einen Hälfte, nur im Geiste frei und sälig, während er zur anderen Hälfte und im Fleische „Knecht aller Dinge bleibt und jedermann untertan".

Von solcher Auffassung des Glaubens aus ist es dann freilich höchst beziehungreich, daß Luther sich schon ziemlich frühzeitig gegen die Messe wendet, wenigstens wofern sie mit der Wandlung der Hostie in Jesu Leib eine Wiederholung des göttlichen Sühnopfers darzubieten beabsichtigt.

Gerade dieses im Kultus jeweils nach dem Bedürfnis der Gemeinde erneuerte Opfer gilt ihm für ein unglaubwürdiges Wunder, und lieber beraubt er den christlichen Gottesdienst seiner bei weitem eindrucksvollsten, tiefsinnigsten, feierlichsten Handlung, ehe er sich diese Art fortgesetzter Magie gefallen läßt. Sein Glaubensgefühl findet sich noch eben ab mit dem hohen Geheimnis des göttlichen Opfers überhaupt. Aber dies Opfer ist als einmaliges Vorkommnis zu deuten, nicht als ein beliebig zu wiederholendes Verfahren. Er selbst bekennt sich zum Magischen nicht deswegen, weil es magisch ist, sondern weil es in den evangelichen Urkunden als gottgeoffenbarte Wahrheit ein für alle mal verbürgt wird. Das Wunder um seiner selbst willen widerstrebt seinem zwar keineswegs nüchternen, immerhin aber schon ernüchterten Gemüte, und tausendmal lieber faßt er Zutrauen zum buchstäblich überlieferten Tatbestand als zu einem ewigen Ring magischen Geschehens. In einer sehr fesselnden Unterredung, die Luther am 24. April 1521 in seiner wormser Herberge mit dem Humanisten Johann Cochläus hatte, — das ist der nämliche Cochläus, in dessen Wohnung zu Bologna es seinerzeit Ulrich von Hutten glückte, die für den Abfall von der Kirche so wichtige Schrift des Laurentius Valla über die Schenkungen Konstantins aufzustöbern! — im Gespräch also mit diesem Abtrünnling der Reformation ist gelegentlich die Äußerung gefallen, es gäbe zwei heiligste Geheimnisse und nicht mehr: erstens wenn es von Christus heiße, er, der Gott sei Mensch geworden; zweitens wenn es vom Sakrament heiße, das Brot sei Christi Leib. Hier hätte Luther vielleicht billigerweise noch ein drittes Hochgeheimnis einräumen sollen: die von Gott eingeflößte Offenbarung der Bibel, — und dann wäre die Zahl der von ihm anerkannten magischen Begebnisse tatsächlich voll gewesen. Aber auch sie werden von ihm nur so aufgefaßt, daß

sie sich, statt einer stets wiederholbaren Wirkung ins Unendliche fähig zu scheinen, durchaus in einmaliger Tatsächlichkeit erschöpfen. Der Gott ist Mensch geworden, um sich als solcher einmal und nimmer wieder für seine Brüder hinzugeben; das Brot ist Gottes Leib geworden, um sich niemals mehr, sogar nicht einmal mehr in der Messe, in den Körper seines Spenders zu wandeln; das Wort ist von Gott der Menschheit in den biblischen Büchern kund getan worden, ohne daß diese Kundbarmachung jemals noch sonst an uns erginge . . .

Verhält sich aber in Ansehung des magischen Glaubens der Glaube Luthers dieser Art, dann hat man den Reformator allerdings einer eigentümlich zwittrigen Haltung zu den Kräften der Vernunft zu zeihen. Einmal sind es nämlich gerade Vernunft, Urteil, Überlegung, die sich einer entbehrlichen Mehrung magischer Vorgänge in Kultus und Dogma entschieden widersetzen und grundsätzlich der geschichtlichen Einmaligkeit vor einer beliebigen Wiederholbarkeit den Vorzug geben. Zum andern wird jedoch die Vernunft in ihrer gewaltigsten bisherigen Aufgipfelung als aristotelisch-neuplatonisch-scholastische Theologie ohne Vorbehalt und im selben Atemzug verdammt. Um diesen flagranten Widerspruch nicht etwa aufzulösen (denn er ist unauflöslich), ihn aber doch in seiner Entstehung etwas verständlicher zu machen, sei hier darauf Bezug genommen, daß Luther von seinen erfurter Lehrern, den Dialektikern Jodokus Trutvetter aus Eisenach und Bartholomäus Arnoldi aus Usingen, in den Grundsätzen des Nominalismus unterwiesen worden war. Die nominalistische Lehrweise des auspendelnden Mittelalters, lebenskräftiger und erfolgreicher als der Nominalismus des elften Jahrhunderts, welchen die Kirche unnachgiebig zum Widerruf gezwungen hatte, gelangt bekanntermaßen in der Philosophie der Duns Scotus

und Wilhelm von Occam zum bestimmten Ausdruck: mithin in einer Philosophie, die vielleicht zum ersten male in der europäischen Vergangenheit die Tatsache der Individualität, der besonderen und unteilbaren Lebenseinheit der einzelnen Person in ihrer ganzen großartigen Unbegreiflichkeit zu empfinden beginnt und in der Folge darauf verzichtet, dieses eigentliche Wunder des Lebens aristotelisch-thomistisch aus Form und Stoff, aus Washeit und Daßheit mit uhrmacherischem Scharfsinn zusammenzusetzen. Im Streit und im Sieg gegen den erschöpften Realismus, nach welchem das Allgemeinere stets auch das Wirklichere ist, neigt der Nominalismus mehr und mehr der entgegengerichteten Auffassung zu, daß der ‚Grad' der Wirklichkeit offenbar mit der zunehmenden Besonderung, Vereinzelung, Gerinnung und Verdichtung der erlebbaren Gegebenheiten eine Steigerung erführe. Welche tieferen Eindrücke dem sehr fleißigen Schüler der erfurter Nominalisten von dieser Doktrin wirklich geblieben sein mochten, dürfte freilich auch dem philologischen und historischen Quellenforscher schwer fallen festzustellen. Nach den Angaben Adolf Hausraths hat Luther von den führenden Scholastikern des dreizehnten Jahrhunderts weder Duns noch Thomas durchgenommen, wohl aber neben späteren Nominalisten Wilhelm von Occam. Dieser Wink muß uns für unsere Annahme genügen, daß Bruder Martinus wie die meisten Menschen des spätgotischen Mittelalters allmählich in den Bann der Individualität geraten war als der höheren Realität von Spezies und Genus, und von diesem ungeheuren Umschwung in der herkömmlichen Wertung darf man getrost behaupten, daß er unmöglich ohne die weitgreifendsten Wirkungen auf die religiöse Vorstellungwelt und Weltvorstellung bleiben konnte. Soll Gott noch weiterhin als das *ens realissimum* gedacht und verehrt werden, so darf man von jetzt ab

folgerichtig nicht mehr darauf beharren, daß er gleichzeitig auch *ens generalissimum* sei: unvermeidlich, ob auch vielleicht unabsichtlich wird dieses durch das *ens individualissimum* ersetzt! Vorbei, unweigerlich vorbei ist es mit der logistischen Theologie des Aristoteles, und völlig abgewirtschaftet hat ein Gottesbegriff, in welchem sich der Denkvorgang an und für sich als ‚des Denkens Denkung' selbst gegenständlich werden will. Gott ist von hier und jetzt an nicht mehr der zur Substanz geronnene Syllogismos, nicht mehr *actus purus*, nicht mehr *forma separata* nicht mehr die Durchdringung des Allgemeinen und Besonderen, nicht mehr das (zwar nicht *a priori*, doch aber *a posteriori* beweisbare) ‚*praeambulum fidei*', nicht mehr der erste Beweger, nicht mehr die erste Ursache, nicht mehr die unbedingte Wirksamkeit, nicht mehr der Höchstgrad des Seins an und für sich, nicht mehr der letzte Endzweck. Sogar die Dreifaltigkeitlehre muß sich eine Umdeutung gefallen lassen, die ihre neuplatonische Herkunft einigermaßen zu vergessen gestattet: dies läßt ein Blick auf die Glaubensartikel des Katechismus von 1529 erkennen, wo von Gott-Vater im Vergleich mit dem Gott-Sohn fast nichts mehr ausgesagt wird, er sei denn Schöpfer und Urheber der Welt, die der Sohn erlöst. Welcher Wust von müßigen Subtilitäten, Quästionen, Argumenten hier mit einem Schlag aus dem Weg geräumt war, kann vielleicht nur der mit einiger Lebhaftigkeit fühlen, der etwa von der katholischen Summa des Aquinaten zu diesem Katechismus kommt. Ein Unmaß von entbehrlichen und darum überflüssigen Zieraten und Fratzen hatte allmählich die architektonischen Linien des scholastischen Weltbildes ebenso hoffnunglos überwuchert wie die konstruktiven Zusammenhänge der spätgotischen Kirchen, und um wieder klar und geordnet zu sehen, blieb den Erben des Mittelalters nur übrig, den Weg zu den lebens-

wichtigen Tatsachen noch einmal zurückzufinden. So ist es denn ein ziemlich unwählerischer Heißhunger nach Tatsachen, was die Reformation einerseit vor dem erlöschenden Mittelalter auszeichnet, andererseit aber den realistischen und humanistischen Tendenzen der Zeit verwandt erscheinen läßt. Man sehnt sich, endlich, endlich hinter den endlos verwickelten Begriffsbildern eine Wirklichkeit zu entdecken, — ungefähr wie man sich voll Ungeduld darnach sehnt, ein fertig errichtetes Gebäude freiliegend zu gewahren, nachdem man jahraus jahrein hinter einem wirrren Gerüst von Balken, Stangen, Leitern, Brettern, Klammern hat unaufhörlich hämmern, sägen, klopfen, bohren, Winden drehen, Karren schieben, Flaschenzüge kreischen, Krahnen schrillen hören. Eine dieser weltgesuchten Wirklichkeiten aber, die Luther seinen Zeitgenossen als das Brot des Lebens darbietet, ist Wort und Buchstabe der Bibel, ist die Bibel selbst und mit ihr die menschlich sinnliche Gestalt des dargestellten, sich selbst darstellenden Gottes. Was *actus purus*, was reine Wirksamkeit, was Syllogismos, was des Denkens Denkung, was Selbsterkenntnis an und für sich, was *forma separata*, was erster Beweger sei, wird ja dem gemeinen Menschenverstande, den man gern zugleich als den gesunden rühmt, in alle Ewigkeit nicht beizubringen sein, und es ist geradezu der überspannteste und lächerlichste Gelehrtenirrtum aller Zeiten gewesen, wenn Thomas von Aquino das biblisch geoffenbarte Wort ‚um der Schwäche des natürlichen Verstandes' willen durch den beängstigenden Geistesaufwand der ‚heiligen Wissenschaft' zu erläutern vermeinte. Daß hingegen der Jesus des Evangeliums der Herr sei, mit uns Mensch geworden, dies und jenes Wort zu uns sprechend, das muß die zerarbeitete Vernunft des Denkers schließlich ebenso erquicken wie die ungeübte Urteilskraft des Volkes. Hier erscheint Gott wahrhaftig in Fleisch und

Blut, lebendigen Bewußtseins, leibhaftiger Gestalt: *ens individualissimum*, wie es der konsequente Nominalismus heischt. Hier kommt das starke Bedürfnis unserer menschlichen Natur nach sinnlicher Gegenwart eines Beistandes, Fürsprechers, Freundes, Helfers, Retters, Trösters und Erlösers zu seinem sehr verkürzten Rechte. Hier endlich ist Tatsache, Person, Wirklichkeit, Erfahrung, Leben, Wahrheit, Fülle des Daseins zumal . . .

Gilt aber im bisherigen der evangelische Glaube des Reformators ganz überwiegend dem Worte, um vom Wort auf die Gestalt überzuspringen, dann muß gewollt oder nicht gewollt eine der grundlegenden Errungenschaften der neuen Philosophie in Kraft treten. Gemäß der Erkenntnislehre Occams nämlich wird jede Einzelheit, Dingheit, Persönlichkeit durch allgemeine Begriffe (und jeder Begriff ist in irgend einem Grade allgemein!) sozusagen nur ‚unterlegt', nur ‚bezeichnet', nur ‚bedeutet', und diese philosophie-historisch als ‚terministisch' bezeichnete Auffassung ist es, welche ihres Einflusses auch auf den Evangelismus Luthers nicht völlig verfehlt haben kann. Wenn wir also bei jeder Erkenntnis individueller Komplexe nach nominalistischer Auffassung auf die blassen Schemen angewiesen bleiben, die uns Menschen die Vernunft (oder wer auch immer sonst) als sprachliche Symbole terministisch, das ist ‚intentional' erfinden läßt, dann gibt es gerade von den einzelwesentlichen Konkreta der Wirklichkeit lediglich eine symbolische, lediglich eine stellvertretende Vergegenwärtigung: und von dieser höchst mittelbaren und zeichenhaften Vertretung und Vergegenwärtigung macht offenbar die Person des evangelischen Herrn keine Ausnahme. Gerade der Nominalismus, dessen Grundsätze Luthers urwüchsig kräftiger und dabei gut geschulter Verstand sicherlich mit der ihm eigenen Gründlichkeit verarbeitet hatte, gerade er gestattet es keineswegs,

daß etwa die menschliche und göttliche Gestalt des Heilands ohne weiteres von den evangelischen Berichten auf den Gläubigen übertragen wird, ähnlich wie beim Druck die Umrisse einer Letter auf die Papierfläche übertragen werden. Und trotzdem wir, wie schon erwähnt, über die Folgerungen aus dieser nominalistischen Doktrin hinsichtlich des lutherischen Glaubens nichts Genaueres wissen, darf doch im sachlichen Zusammenhang mit ihr soviel für feststehend erachtet werden, daß eben der Protestant ein richtiges, ein sinngemäßes Musterbild Gottes selbsttätig zu erzeugen, selbsttätig zu erkämpfen durchaus angehalten ist. Welchen Eindruck, welches Zeichen, welches Sinnbild jeder vom Herrn des Evangeliums empfange, das hängt nicht nur vom geschriebenen Wort, sondern von ihm selber ab: er interpretiert ja lediglich das fremde, geschichtliche Dasein durch sein eigenes, gegenwärtiges und hat darnach für diese Interpretation *nolens volens* die schwere Verantwortung ewig auf sich zu nehmen. Jeder Evangelische ist dazu verpflichtet, sich nach den biblischen Schriften eine zutreffende, eine wahre Vorstellung von dem Heilsbringer zu bilden. Zuständig aber für den echten Glauben, will heißen zuständig für das den Christen allein rechtfertigende Bewußtsein Gottes sind fortan weder die Beschlüsse der Kirchenversammlungen, die Erlasse der römischen Päpste, noch die Entscheidungen der Doktores zu Paris, Köln oder Bologna. Zuständig ist dafür nach Luthers Ermessen nur das höchsteigene Gewissen, das Vernunft-Urteil der unbestechlichen Seele, — und hiermit mündet der literarische Glaube, der bisher dem magischen Glauben entgegengesetzt ward, in einen kritischen Glauben ein, welcher dem menschlichen Verstand hinsichtlich einer genügenden Bibelauffassung eine ebenso große Verantwortlichkeit aufbürdet, als er sie ihm hinsichtlich der Autorität einer maßgeblichen schola-

stischen Dogmatik abgesprochen hatte. Den Intellektualismus des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts mit allen ritterlichen und unritterlichen Mitteln seines Temperamentes bekämpfend, begründet Luther nichtsdestoweniger eine bislang fast völlig unbekannte Verhaltungweise der Vernunft, indem er (vermutlich unter den erkenntnistheoretischen Einflüssen des terministischen Nominalismus) dem Glauben statt der umspannenden Konstruktion einer ‚heiligen Wissenschaft' zum erstenmal Kritik seiner Quellen als wichtigstes Geschäft zuweist. Das Wunder wird aus dem Feld geschlagen durch das Wort: das Wort aber ruft wieder die verschmähte Vernunft an, ohne deren kritische Handhabung es zu echtem Leben nicht ersteht. Und schon sehen wir diesen Bruder Martinus am Werk, mit dieser kritischen Anwendung der Vernunft einen verheißungvollen Anfang zu machen, wenn uns berichtet wird, „daß er mitten im Kampf für das göttliche Wort und gegen allen Menschenwitz, doch zugleich mit suveräner Freiheit die Epistel Jakobi als eine ‚ströherne' verwirft, im Hebräerbrief einen ‚harten Knoten' findet und rügt, der Apokalypse seinem Gefühl nach jede göttliche Inspiration abspricht. ‚Halt darin jedermann, was ihm sein Geist gibt; mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken.'" .. Was an dieser Stelle so ermutigend ‚Geist' genannt wird, ist nichts anderes als das vernünftige Gewissen als oberster Richter über Wert und Gehalt der offenbarten Glaubenswahrheit und über die Tatsache ihrer Geoffenbartheit dazu, — die Vernunft in ihrer nunmehr nominalistischen und individualistischen Ausprägung als zeichenprüfendes, zeichenrichtendes, zeichendeutendes Vermögen der menschlichen Persönlichkeit, in welcher sie ausschließlich verankert ist . . .

Höchst seltsam muß es uns aber anmuten, auf einem derartigen Umweg die Verantwortlichkeit der Einzelperson,

von Luther durch seine Annahme der paulinisch-augustinischen Wahl der Gnaden so gut wie vernichtet, doch wieder zu Ehren gebracht, ja in ungeahntem Maße gesteigert zu finden durch die kritische Hand- und Geisthabung des vernünftigen Gewissens. Als Urheber seines eigenen Gottesbewußtseins, das er sich nach Maßgabe seiner eigenen Urteilskraft im Einklang mit den evangelischen Schriften zu bilden hat, übernimmt der Einzelne zwar nicht die Verantwortung für seine sittliche Beschaffenheit, wohl aber, was in Luthers Augen vermutlich viel mehr ist, für seinen Glauben. Ja, bei näherem Zusehen könnte man fast den Eindruck gewinnen, als habe Luther die Verantwortlichkeit des Christen erst einmal bis zum Stumpf ausrotten wollen, um sie alsdann von Grund auf neu und gleichsam aus dem Samen zu ziehen. Möge der Einzelne sich, das ist ungefähr seine Meinung, erst einmal jeglichen Anspruchs auf Freiheit, Willkür, Eigenheit ohne Vorbehalt begeben und lernen, erst stummes Werkzeug in der Faust Gottes zu werden, demütiger Höriger und Knecht seines Herrn: und eines Tages wird er in diesem Gott und Herrn plötzlich auferblühen und sich in ihm als schöpferisch wirkendes Dasein unüberwindlich, allmächtig, gottheitlich selbst bewähren. In eben dem Gott, der deine prahlerische Selbstherrlichkeit erst in Scherben zerschlägt, ehe er sie zu Glutbrei einschmilzt und läutert, wird sie mit unerhört vervielfältigter Festigkeit neu geschweißt und neu gehärtet. Indem du eines Tages nichts mehr wollen wirst, als was dir der Odem Gottes einbläst, wirst du am Ende den unüberwindlichen Willen Gottes in seiner ganzen Strenge wollen. In diesem Sinne verpflichtet dich der rechte Glaube zu einer im buchstäblichen Wortverstand übermenschlichen, nämlich göttlichen Leistung; solchermaßen ersieht er dich zum Beauftragten und Bevollmächtigten der höchsten Willensmeinung

aus: und mit Erstaunen werden wir inne, wie ein leises Echo des unsterblichen Mythos vom Opfer und von der Wiedergeburt doch auch im Protestantismus, dieser spätesten und spärlichsten und sprödesten aller religiösen Bindungen Europas widerklingt. Glauben heißt jetzt plötzlich mit dem Vollzug aller Taten und Handlungen betraut sein, die im Heilsplan der Vorsehung angelegt erscheinen; und von dieser Einstellung aus besteht die kritische Anwendung des vernünftigen Gewissens darin, die Persönlichkeit jedes Einzelnen so anzuleiten, so zu erziehen, so auszuformen, daß sie nach vorangegangener Selbstmundtotmachung Gottes Willen rein in sich zu verlebendigen vermag. Zunächst eine Angelegenheit des Gewissens, der Erkenntnis, der Urteilskraft eines jeglichen, wächst sich demnächst der Glaube zu einer Angelegenheit des Willens aus, der die Geschäfte Gottes in der Welt betreiben soll. Unter dem Druck dieses lastenden Gedankens hat dann der Gläubige keine geringere Verantwortung zu tragen als die für die ungeteilte Verwirklichung gottheitlicher Heilsabsichten. Daß Gott der Lenker und Wender irdischen Geschehens bleibe, das liegt allein auf dem Wollen und Vollbringen des wahren Gläubigen. Die Formel des Duns Scotus aber, welche dem Willen den philosophischen Primat vor dem Verstande zuerkennt, erfährt hier eine sehr bemerkenswerte Auslegung. In der Sprache des deutschen Reformators kann *voluntas superior intellektu* nur das eine heißen: daß dich dein Glaube, dein vernünftiges Gewissen ermächtige, den Willen des Vaters, des Sohnes, des heiligen Geistes je und je zu tun. Mit dieser Auffassung (und nur mit ihr) ist dann freilich der Intellektualismus des Mittelalters ganz anders getroffen als durch die spekulative Doktrin des Schotten. Die Vernunft kann und muß fortan ihre Betätigung darin finden, daß sie sich zum ausführenden Werkzeug des göttlichen Willens selbst

bestimmt, und ihr kritischer Gebrauch beruht vornehmlich auf der gebotenen Selbstbescheidung, sich des zielweisenden Ratschlusses der Allmacht endgültig und überall zu vergewissern. Genau dieses ist es, was man als ‚Voluntarismus' der neuanbrechenden Zeit dem Intellektualismus des Mittelalters gegenüberstellen darf. An diesem dynamischen Voluntarismus hat sich das Wirklichkeitgefühl der modernen Persönlichkeit zu einer Glut erhitzt, von welcher die früheren Jahrhunderte kaum eine Ahnung haben konnten. Der erwachende Menschenwille, hier gerade noch so weit religiös gebunden, um sich im Willen Gottes eine Rechtfertigung und ein Ziel und ein Maß zu setzen, reißt den Einzelnen in seiner einmaligen Bedeutsamkeit aus der eisernen Umklammerung der mittelalterlichen Gemeinschaften heraus, wofern sich sein eigenes Urteil, seine eigene Haftbarkeit, sein eigener Glaube auf sich selbst zu besinnen beginnt und sich dem vernünftigen Gewissen der Gattung, wie es der Realismus unbedenklich zu einem *ens commune* verdinglicht, kurzerhand überordnet. In einer vorher nicht erfahrenen Daseinsfülle lebt der Einzelmensch auf und wirkt sich aus, eben weil er endlich zu wollen und in seinem Willen die Welt als seine Welt zu bejahen lernte . . .

Und Luther selbst? Nun, wir sehen ihn, der ursprünglich ein gescheuchtes Kind gewesen, der zeitlebens in einer Art Verfolgungwahns beharrt, der sich im derbsten Köhlerglauben den Fürsten der Welt zum höchstpersönlichen Widersacher verfeindet wähnt, der sich der eingeborenen Knechtschaft vor allen freien Geistern der Vergangenheit unrühmlich rühmt; — ihn sehen wir die jetzt enttagende Weltstunde der willensmächtigen Persönlichkeit *fortissimo* einleiten. Just er, der sehr unerfreuliche Polemiker gegen den Klassiker der menschlichen Wahlfreiheit, weiß sich all-

mählich zu einer Furchtlosigkeit vor allem Menschenwesen zu überwinden, die in keiner Vergangenheit ihr ebenbürtiges Beispiel finden dürfte. Uns Heutige mag die Wildheit, Besessenheit, Unfertigkeit, Grobheit, Roheit seiner Natur oft genug erschrecken und sogar abstoßen. Uns mag seine Art in vielen und entscheidenden Zügen allzu ‚wagnerisch' anmuten: wie beispielweis in seinem überheblichen Größenbewußtsein, in seinem ungestümen Machtdrang, in seiner rasenden Unduldsamkeit auch gegen nächste Freunde und ergebenste Schüler, in seiner verletzenden Nichtachtung fremder Gewohnheiten und Überzeugungen und Lebensformen, in seinem bissigen Hohn im Verkehr mit fürstlichen Beschützern und anderen Förderern seines Werkes, in seinem Übermaß an nervenaufpeitschendem und völkeraufwiegelndem Können, in seinem dauernden Ungenügen an weltbewegenden Erfolgen und geschichtbildenden Wirkungen, insbesondere aber auch in seiner bedrückenden Lebensmüdigkeit, Schwerblütigkeit, Herzensbitternis, Gemütsverdüsterung, Seelendunkelheit, die ihn mehr und mehr nur noch Merkmale des unaufhaltsamen Niedergangs und der allgemeinen Zerrüttung wahrnehmen lassen. Seine höchste Unbekümmertheit jedoch um alle Gewalten der damaligen Gesellschaft, um Papst und Kirche, um Kaiser und Reich, um Fürsten und Staaten, um Stände und Volk, wird ihn allen starken Geschlechtern sterblicher Menschen immer wieder verehrungwürdig, wenn nicht liebenswürdig machen als der in Wahrheit ‚furchtlos freieste Held' nicht nur der deutschen Geschichte allein. Hat er sich einmal etwas in seinen elefantendicken Schädel gesetzt, so läßt er nimmer luk, ob auch Himmel und Hölle und Mittelwelt darüber einstürzen sollten. Wie er in solchen Fällen selbst mit dem berühmten lieben Gott umzuspringen sich getraut, hat Gustav Freytag schon früher in dem erstaunlichen Briefe

mitgeteilt, den der gealterte Luther einst an seinen Freund Myconius schreibt, als er von dessen gefährlicher Erkrankung hört: „Der Herr lasse michs ja nicht hören, solange ich lebe, daß Ihr gestorben seid, sondern schaffs, daß Ihr mich überlebt. Das bitte ich mit Ernst, wills auch gewähret sein und so haben, und mein Willen soll hierinnen geschehen! Amen!" Und ein ähnlicher *ordre du jour* an denselbigen lieben Gott ergeht anläßlich einer Erkrankung, die dem unter der Freundschaft Luthers schwer und schwerer seufzenden erasmischen Hutzelmännlein das herabgebrannte Lebenslicht auszublasen droht. Über welche Begebenheit Luther sich selbst also vernehmen läßt: „Allhie mußte mir unser Gott herhalten, denn ich warf ihm den Sack vor die Tür und rieb ihm die Ohren mit allen Verheißungen des Gebetes, die ich aus der heiligen Schrift zu erzählen wußte." Den Melanchthon aber faßt er bei der Hand und ruft ihm in seiner schweren Ohnmacht zu: „Seid getrost, Philippe, Ihr werdet nicht sterben!" Worauf es denn Philippus auch in der Tat geraten fand, den Augenblick seines endgültigen Aufbruches noch eine Weile zu verschieben und fürs erste leidlich zu genesen. Wer sich aber derart aufs Wollen versteht, daß er sich sogar vor seinem Herrgott bei passenden Gelegenheiten Geltung zu verschaffen weiß, — wie sollte er sich abgehalten finden, des römischen Kaisers Majestät einen armen Madensack zu schelten, den heiligen Erzpriester der Kirche einen Antichristen und Saupapst, den König von England einen frechen Lügner, den Herzog von Sachsen albertinischer Herkunft das dresdner Schwein, die deutschen Reichsfürsten trunkene, tolle, wahnsinnige, rasende Narren und ärgste Buben, die Kaufleute und Handelsherrn schlechtweg Wucherer und Betrüger. Wie sollte er des ferneren davor scheuen, die aufrührerischen Bauern als Gottesfeinde und Lästerer, Treulose und Meineidige, Räuber

und Mörder zu verfluchen und ihnen mit unverhohlener Verächtlichkeit das Sprichwort unter die Nasen zu reiben: *cibus onus virga asino,* in einen Bauern gehört Haberstroh! Dieser Luther, jetzt wirklich ein Mensch ohne jedwede Menschenfurcht (was zwar fast schon eine *contradictio in adjecto* ist,) er verschont in der Tat niemanden. Er teilet rechts und links saftige Hiebe aus, er versetzet auf Bauch und Hintern harte Tritte, wenn er zwar einerseit findet: „es sei jetzt ein ander Zeit, daß man die großen Häupter vorhin ungewohnt antastet“, andererseit aber mit dem Rat nicht zurückhält: „wo solcher Geist in den Bauern auch ist, wie hohe Zeit ist's, daß sie erwürget werden wie die tollen Hunde“. Solche Schandreden, Beschimpfungen, Verfluchungen, Schmähpredigten, die wie Hagelwetterschlag auf glasbedachte Hallen niederknallen und herunterprasseln, können gewißlich auch ihm zum Schaden gereichen und haben ihm unstreitig geschadet. Aber sie versöhnen immer wieder und werden versöhnen durch die großartige Unbefangenheit des Mannes, der das Fürchten in seinem schweren Leben zwar wahrlich gelernt, aber in bezug auf seinesgleichen völlig wieder verlernt hat und auf den sogenannten Erfolg in der Welt zu pfeifen wagt. Inmitten der statuarisch erstarrten Massen der mittelalterlichen Christenheit nimmt er sich aus, wie sich vergleichungweis der Christus auf Michelangelos Jüngstem Gericht inmitten einer Wandmalerei Giottos ausnehmen würde: so sehr ist ihm das Merkmal leiblich und geistig eigen, welches die Italiener der Wiedergeburt *terribilità* zu nennen pflegten. Aber bei dieser unleugbaren innerlichen Verwandtschaft, die ihn mit dem gesteigerten Ichgefühl des damaligen Italieners verbindet und die vielleicht in einer gewissen uneingestandenen Sympathie mit einem Herrscher vom Schlage des Giulio Rovere zum Ausdruck gelangt, — Luther scheint empfunden zu haben, daß

auch dies ein Kerl sei! — trotz dieser Verwandtschaft, sage ich, unterscheidet er sich doch sinnfällig von der genießerischen und grausamen Lebensgier welscher Künstler, Krieger, Staatsmänner, Schriftsteller: schon durch die einzige Tatsache, daß er sich in jeder Äußerung seiner Person doch nur als das auserlesene Werkzeug des göttlichen Willens weiß. Deshalb bleibt er trotz seiner Maßlosigkeit zuchtvoll, trotz seines Machtdranges wirklichkeitfremd, trotz seiner Gehässigkeit wohlwollend, trotz seiner Rücksichtlosigkeit andächtig, trotz seiner Unduldsamkeit liebevoll, trotz seiner Polterigkeit still, trotz seiner Herzenshärte zärtlich, trotz seiner Aufsässigkeit nachgiebig, trotz seiner Spottlust hilfbereit, trotz seiner Streitbarkeit friedlich, trotz seines Arbeitrausches nüchtern, trotz seiner Grausamkeit gütig, trotz seiner Schwermut launig, schalkhaft und gegen das ganze Leben ebenso tief kindlich wie zu allen Kindern vollendet väterlich und herzlich: welch unschätzbaren Brief hat er nicht an sein liebes Hänschen geschrieben! ... Mit einem Wort, ein frundsbergisch borstiger Landsknecht, aber mit dem Psalter in der einen, mit der Postille in der anderen Hand. Nur durch diesen überwältigenden Reichtum seines Wesens an Gegensätzen, die nur in einem Deutschen zur Vereinigung gezwungen werden können, erklärt sich die innige Ergebenheit eines sehr großen Teiles des deutschen Volkes für ihn, obschon er zuzeiten wider alle Stände, Behörden und Zirkel dieses Volkes rauh aufgetreten ist. Sieht es doch fast so aus, als hätten ihm wenigstens die Protestanten des Reichs sogar seinen unentschuldbaren Verrat im Bauernkrieg hinlänglich verziehen, wo er, tobend vor Zorn, die verwilderte Herde der führerlosen Bauernschar jach über Felder und Fluren hetzte und fegte, nicht unähnlich einem tosenden Herbststurm, wenn er die Wirbelgewässer am Himmel rastlos im Kreise tummelt, ehe sie zuletzt doch die Lande ersäufen

machen. An die von Gott eingehauchte und eingeflüsterte Richtigkeit seiner Entscheidungen ein für alle mal gläubig, ist er sich persönlich auch hier keines Treubruchs bewußt geworden. Denn seinem eigenen Gewissen deucht, wie gesagt, alles, was er sich vornehmen mag, stets nur ein notwendiger Vollzug des göttlichen Willens, dem er sich immer, wenn auch manchmal erst nach heißen Kämpfen, innerlich fügt und unterwirft.

Just dieser zuletzt genannte Sachverhalt bedarf indessen noch einer einschränkenden Klarstellung. Der schwer und spät errungenen aber doch errungenen Menschenfurchtlosigkeit Luthers eingedenk, sprachen wir's vorhin geradezu aus, daß er auf den sogenannten Erfolg in der Welt zu pfeifen gewagt habe, will heißen, daß er sein gesamtes Tun und Lassen fröhlich dem göttlichen Heilsplan, mit dessen Vollstreckung er sich betraut wähnt, unterordnet und anbefohlen habe. Gegen diese Auffassungweise ist wenig zu erinnern, solang man die Voraussetzung gelten läßt, das Gewissen des wahrhaft Gläubigen werde jederzeit mit hinlänglicher Bestimmtheit die Absichten und Zwecke dieses Heilsplanes erraten können, weil zwischen Mensch und Gott ja ein unmittelbar zu- und ableitender Anschluß vorhanden sei. Leider pflegt jedoch diese Auffassung im einzelnen Fall, wo sie sich am besten bewähren sollte, am ehesten zu versagen, wofern niemand mit einer allgemeiner als lediglich persönlich verpflichtenden Überzeugtheit zu erhärten vermag, daß die und die bestimmte Entscheidung seines Gewissens wirklich auch eine Kundgebung des göttlichen Willens sei. Handeln nach eigenem Wissen und Gewissen, ohne nach dem Erfolg, nicht einmal nach dem Ergebnis zu schielen, das ist gewiß das ausgezeichnetste Vorrecht der ihrer Selbstverantwortung bewußten Persönlichkeit. Aber wer an diesem Vorrecht festhält, muß zuletzt auch zu dem Bekenntnis den

Mut aufbringen, daß dieses Wissen und Gewissen gänzlich und ausschließlich auf sich allein gestellt sei. Er darf seinen Gott nicht mit dem Anspruch behelligen wollen, sich des menschlichen Wissens und Gewissens gleichsam als einer Sprachröhre, gleichsam als eines Fern- und Nahsprechers, wenn nicht Nachsprechers zu bedienen und eben dadurch menschliche Verantwortlichkeiten in göttliche, göttliche in menschliche zu verringen. Denn unsere Entschlüsse, Strebungen und Taten können nur entweder völlig uns Menschen oder nur völlig Gott (oder Gottes Widersacher) zur Last gelegt werden. In einem Atemzug jedoch uns Menschen selber samt den übermenschlichen Mächten für unser Tun und Lassen verantwortlich machen und uns obendrein noch die jeweilige Erkenntnis anmaßen, woher dies Tun und Lassen letzten Endes stamme: eine solche theologische Zwieschlächtigkeit muß gerade zu jener unbedingten Unterwerfung unter den Erfolg führen, die man mit allen Kräften zu vermeiden trachtete. Hält man nämlich dafür, eine scheinbar menschlich-irdische Sache komme in Wahrheit von Gott, dann darf sie wenigstens im Sinne der hier sehr unchristlichen (namentlich aber untragischen) Frömmigkeit Luthers unter keinen Umständen zuschanden werden, da sonst ja die göttliche Ehre, sagen wir ruhig das göttliche Prestige preisgegeben wäre. Ein unterliegender, ein besiegter, ein erfolgloser, ein durchgefallener Gott steht für Luther nicht in Frage, und dieser, wie man sieht, reichlich unverblümten Prestigemoral, Prestigereligion, Prestigepolitik wird dann leichthin und gefällig die logische Umkehrung insofern unterstellt, als jetzt überall, wo in der Welt eine Sache zuschanden wird, das Urteil rasch gesprochen ist: unmöglich kann sie von Gott stammen! Und wiederum ist es offenbar die Meinung Luthers, daß unmöglich auf die Dauer recht behalten dürfe, was etwa des

Teufels sei; — woraus dann abermals die logische Umkehrung für statthaft erachtet wird: was auf die Dauer hienieden schief geht und mißlingt, das ist des Teufels ohne jeden Zweifel! Gewiß sind derartige Umkehrungen nach den vernünftigen Regeln der unmittelbaren Urteilsableitung nicht erlaubt. Aber ebenso gewiß sind sie nun einmal von Luthern beliebt worden als unentbehrliche Weiterungen und Ergänzungen des schon an und für sich unannehmbaren Grundsatzes, daß die menschlichen Taten in Wirklichkeit gar nicht den Menschen, sondern den Gott und seinen Gegengott zum Täter hätten. Jetzt ist Gott, dessen Inanspruchnahme den Menschen der Sorge um den Erfolg entheben sollte, selbst zum Erfolg verpflichtet, und diese ausgeklügelte, wenn auch kaum kluge Theologie verschuldet es, daß der deutsche Reformator bei vielen Geschehnissen ein unzuverlässiges, schwankendes, doppelsinniges Verhalten an den Tag legt. Als Bestätigung dieser Behauptung sei an dieser Stelle nur ein einziges, aber krasses Beispiel angeführt, welches insbesondere des späteren Luther innerliche Bereitschaft zum Umfall je nach Erfolg auf herbe Weise bloßstellt. Bekanntlich war er ein starrköpfiger Gegner des berüchtigten fürstlichen Totschlägers Ulrich von Württemberg, der seinerzeit mit der huttenschen Ehebruchsgeschichte übles Ärgernis erregt hatte und dessen Wiedereinsetzung seit seiner Verbannung von seinem Schwiegersohn Philipp dem Großmütigen emsig betrieben wurde. Als nun nach Jahr und Tag der Anschlag des Landgrafen wider Erwarten glückte und der Herzog wieder in seine Erblande zurückkehren durfte, da spie der Lutherus wohl Gift und Galle, Feuer und Flamme? O nein! Sondern in einer ebenso plötzlichen wie erheiternden Sanftmütigkeit und Ergebung heißt es, nunmehr ein unwahrscheinlicher Erfolg gegen die wittenbergisch Nachtigall und andere

dort behauste Singvögel entschieden hatte: Gott ist offenbar in dieser Sache ... Solchergestalt gelangt gerade Luther von seiner gegensätzlichen Annahme aus zu einer blinden Anerkennung, ja schmählichen Anbetung des Erfolges, weil Gott von ihm für menschliches Tun haftbar gemacht wird und in seiner Eigenschaft als Urheber und Urtäter geschichtlichen Ereignens einfach von keinem Mißerfolg Lügen gestraft werden darf. Oder derselbe Sachverhalt in einer anderen Wendung ausgedrückt: weil Luthers unsälige Dumpfheit den schon zwei Jahrhunderte früher von dem hellen und freien Geist eines Gottfried von Straßburg verächtlich und lächerlich gemachten Aberglauben des Gottesurteils nicht in sich überwinden konnte, ihn vielmehr auf eine neue und leider auch lebensfähige Form gebracht hat. Dieser beklagenswerte und diesmal wirklich ‚mittelalterliche' Wahngedanke ist Luthern und mit ihm dem ganzen reformierten oder gegenreformierten Europa so heillos in den Sinn gefahren, daß seither unwillkürlich jedem Mitglied der europäischen Völker und ihrer kolonialen Ableger der Erfolg als die inappellable Entscheidung über Wert und Unwert heilig gilt. ‚Mit Erfolg' lügt jeder das vormals ehrwürdige Christentum der Treue gegen Gottes Passion frech um in eine widerwärtige, ehrfurchtverlassene, kriecherische, pöbelhafte, speichelleckerische Götzendienerei des Sukzesses. ‚Am Anfang war der Erfolg und der Erfolg war bei Gott und Gott war der Erfolg', — das ist ist das Fünfte Evangelium der Moderne geworden, als welche protestantische Bibel ein wirklich königlicher König gelegentlich in das kurze aber essigsaure Sätzchen zusammenpreßte und kelterte: der liebe Gott hält es immer mit den größten Bataillonen (seither) ... Das ist der letzte, faulste, schauerlichste Menschheitglaube überhaupt geworden und geblieben, daß es der liebe Gott stets

mit den größten Bataillonen halte; daß der Erfolg unwiderlegliche Entscheidungen fällt; daß der Stärkere im Recht sei und daß der Ausgang jegliches Beginnen adle. Für diese Religion stürzt sich Europa, Asien, Amerika, Afrika, Australien noch einmal in die Blutgreuel des Dreißigjährigen Krieges, um endgültig, endgültig darin zu ersaufen . . .

Aber begeben wir uns von diesem mißgeborenen Evangelium des reformierten Europa und von der geschichtlichen Gestalt des Reformators wieder zur eigentlichen Reformation zurück. Wir sahen sie bisher darin gipfeln, daß Luthers Auftreten sowohl die magische als auch die intellektualistische Einstellung der mittelalterlichen Jahrhunderte in ein überwiegend literarisch-kritisches und voluntaristisches Verhalten zu Gott und Welt umformt. Immerhin war jenes mittelalterliche Gott-Weltgefühl nicht nur magisch und intellektualistisch getönt, sondern dazu in allen seinen Kundgebungen hierarchisch bestimmt: und wie Luther dem vielleicht dringlichsten dritten Bedürfnis des Volkes, diese hierarchisch gegliederte und hierarchisch erstarrte Ordnung der europäischen Gesellschaft zu überwinden, am besten zu entsprechen versucht hat, bedarf jetzt noch durchaus der Erörterung. Konnte der allerheftigste Widerwille der nördlichen Völkerschaften überhaupt durch religiöse Verhältnisse herausgefordert werden, so war es hier, wo das kirchliche Christentum den Aufbau der Gesellschaft ohne die mindeste Berücksichtigung germanisch-genossenschaftlicher Vergangenheiten stufenweis schichtete. Dabei darf man es grundsätzlich wohl aussprechen, daß religiöse und soziale Hierarchien nicht nur sehr wohl erträglich, sondern auch sinngemäß und vernunftvoll, vor allen Dingen aber unvergleichlich dauerverheißend erscheinen, solange der höhere gesellschaftliche Rang, die größere staatsrechtliche und wirtschaftliche Macht übergeordneter Stände noch leidlich mit deren

geistiger und sittlicher Überlegenheit zusammenstimmt. Der scholastisch gründlich vorgebildete Geistliche war dem Laien rechtmäßig auf die eine oder andere Art gesellschaftlich vorgesetzt, solange er sich in der Regel als der Vertreter einer Aristokratie der Gesinnung und Gesittung auszuweisen vermochte. Vom Lehnsherrn, Grundeigentümer, Ritter gilt dasselbe, solange er als Bannerherr, Verwalter, Beamter, Richter, Dichter, Minnesänger den Vorzug einer bei allen Mängeln und Narrheiten doch ausgeglichenen höfischen Bildung zweifelfrei für sich in Anspruch nehmen konnte. Im Augenblick jedoch, wo die sittliche, geistige, wirtschaftliche, kriegerische Leistungkraft auf andere und niederere Stände übergleitet; wo der in den Städten ertüchtigte Kleinbürger zum Großbürger auswächst und als der reiche Bankier und Unternehmer den Ritter erst wirtschaftlich von sich abhängig macht, dann gesellschaftlich herabdrückt; wo der weltliche Humanist den geistlichen Scholastiker an Kenntnissen, Fähigkeiten, Lebensformen einholt und überholt; — in diesem Augenblick ist das Geschick der feudalen Aristokratie im wesentlichen entschieden. Das hierarchische Gefüge beginnt sich in der Stille aufzulockern und in seinen einzelnen Bestandteilen auszuwechseln, bis etwa nach vorläufiger Verwirklichung demokratischer Tendenzen (und alle diese Tendenzen können ihrer Natur nach immer nur vorläufig sein: dann aber zu Zeiten von überwältigender, ja verderblicher Energie!) zuletzt doch wieder eine neue Gliederung in ein neues Hoch und Nieder, Vornehm und Gering, Edel und Gemein Platz greifen kann. Diese im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert stark anschwellende demokratische Bewegung wenigstens zunächst nach einer Richtung hin gefördert und beinah vollendet zu haben, ist wahrscheinlich die am meisten volkstümliche Wirkung der deutschen Reformation gewesen.

Denn Luther, um es mit einem Wort zu sagen, beseitigt geradezu den Priester im bisherigen Begriffe: auf Anhieb grundsätzlich und überhaupt, dann aber doch bis zu einem gewissen Grade und wenigstens für die gemischt-religiösen Länder der christlichen Welt.

Der römische Priester hatte im Verlauf der Zeit seinen Einfluß immer mehr zu erweitern und zu befestigen verstanden, bis er, der auserwählte Erbe imperialistischer Verwaltungkunst, etwa mit der Aufnahme des Sakraments der Buße in die Zahl der Gnadenmittel fast einer unbegrenzten Macht über die Seelen teilhaftig ward. Wofern er die ewigen Strafen des Sünders tilgt oder vergibt, die unvollständige Reue vervollständigt und ergänzt, die Versöhnung mit Gott dem also Bereuenden als Gewißheit in Aussicht stellt, die zeitlichen Strafen gegen Kauf eines geeigneten Nachlasses als aufgehoben oder vermindert verheißt, — insofern vermag er bis zu einem weit gediehenen Grad die Gottheit als einer zu vertreten, der sich ihre heiligsten Gewalten ohne Besinnen kraft der Übertragung des Schlüsselamtes anmaßt. Nicht unrichtig hat man deshalb den römischen Priester den Mund Gottes genannt, und noch zutreffender wäre es, ihn den Vormund Gottes zu nennen. Denn tatsächlich übt er in Ansehung des höchsten Wesens eine Wirksamkeit aus, die man am ehesten (wenn auch vielleicht nicht gerade am passendsten) der Vormundschaft über einen Minderjährigen vergleicht, wenn anstatt Gottes er darüber zu befinden hat, ob das Beichtkind loszusprechen oder der Losspruch ihm zu weigern sei: wenn es anstatt in Gottes wirklich in seinen Machtbereich fällt, dem absolvierten Gläubigen die Aufnahme in die Schar der Himmlischen zu gewähren. Diese im Grunde gotteslästerliche Auffassung sichert dem römischen Priester innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft eine ganz ähnliche

Stellung wie sie zuzeiten dem indischen Brahminen innerhalb der Kaste zustand. Im angestammten Besitz der Schlüsselgewalt ist er Türhüter des Himmels, und von dieser Einstellung ist es ziemlich folgetreu gedacht gewesen, daß sich der römische Erzpriester in seiner Eigenschaft als Paradiesespförtner schließlich den unbedingten *primatum jurisdictionis* auch in der irdischen Rechtsprechung anmaßte und jeder weltlichen Behörde an Befugnis übergeordnet zu sein behauptete. Wer sich herausnimmt, göttliche Entscheidungen zu präjudizieren, braucht vor weltlichen Obrigkeiten nicht zu weichen: wobei nie zu vergessen ist, daß der römische Papst von seinem unmittelbaren Amtsvorgänger, dem römischen Cäsar her, längst gewohnt war, als Gott in Person verehrt zu werden . . .

Welche Umkehrung indes dem gesamten religiösen Verhältnis zwischen Mensch und Gott hier widerfährt, wird reizvoll gekennzeichnet in einer kleinen Episode des Râmâyanam-Epos, die Jean Marie Guyau (freilich mit etwas anderem Akzent) erzählt hat und die ich anführe, weil sie bei größerer Aufrichtigkeit doch so durchaus katholischen Geist atmet: „Ein heiliger und weiser Einsiedler vereinigte in seiner Person alle Tugend und Frömmigkeit des Menschengeschlechtes. Als er jedoch eines Tages, bauend auf die himmlische Gerechtigkeit, Indra und die Chöre der Götter anrief, gaben die Launischen ihm kein Gehör, und das aus der Herzenstiefe aufsteigende Gebet fiel von den Himmeln herab, ohne Gewähr gefunden zu haben. Der sehr Gerechte, wahrnehmend die göttliche Gleichgültigkeit, ward durchdrungen vom Unwillen. Alle Kraft zusammenraffend, die er durch seine Opfer und Anrufe aufgespeichert hatte (*thesauriée* im Französischen!), schickt er sich an, indem er sich gewaltiger fühlte als seine Götter, gewaltiger sogar als Indra, diesen Göttern Befehle zu erteilen. Dem

Hauch seines Mundes gehorsam enttauchten da neue Gestirne der Unendlichkeit, in ihrem Eigenlichte schimmernd: er selber sprach das *fiat lux*, er selber erneuerte die Welt, und seine innerliche Güte wandelte sich in schöpferische Vorsehung. Das aber war nicht genug. Schon dachte er darauf, andere und bessere Götter hervorzubringen. Zitternd sah sich Indra bereits dem Untergang nahe, denn er, Himmelsgebreiten und Luftreichen befehlend, vermochte nichts gegen die erhabene Heiligkeit. Und nicht zögert der mächtige Indra, zurückzuweichen und sich zu beugen, und er ist es, der zum Menschen spricht: daß Dein Wille geschehe . . ." Hier ist nur die Rede von einem heiligen und weisen Einsiedler, also etwa von einem Vânaprastha (oder Klausner), von einem Sannyâsin (oder Weltflüchtling). Aber der von diesem Heiligen angeschlagene Ton im ‚Umgang mit Göttern' scheint geradezu ein Gemeingut orientalischer Priesterschaften geworden zu sein und dann zur Zeit der Überflutung des Imperiums mit östlichen Kulten auch im Abendlande Nachahmung gefunden zu haben. Kennen wir doch sogar die wahrscheinlichen Träger dieser Vermittelung näher, seit wir insbesondere von den rituellen und liturgischen Gebräuchen der Isispriester unterrichtet sind. Als nämlich die Römer im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung mit den Gewohnheiten ägyptischer Gottesverehrung neuerdings dadurch vertraut wurden, daß Caligula, das übel verschrieene ‚Stiefelchen', unter noch anderen Sonderbarkeiten auch auf diese verfiel, der Gottmutter Isis außerhalb des heiligen Bezirkes auf dem Marsfeld einen stattlichen Tempel zu errichten, — da geriet sogar die schwunglose Seele dieser Beamten, Krieger und Händler in seltsame Wallungen durch ein religiöses Gepränge, welches sich tagtäglich während der Morgenstunden in den fremden Heiligtümern abzuspielen pflegte. Aus-

gehend von der Überzeugung, der verehrte Gott habe des Nachts hindurch im versiegelten Schiff des Tempels geschlafen, ja sei gewissermaßen als gestorben und entseelt zu betrachten, weshalb er jetzt zu seiner Auferweckung priesterlicher Unterstützung, priesterlicher Nötigung bedürfe, begann man dort eine feierliche ‚*apertio*' mit der Entzündung heiliger Feuer und mit der Spende heiligen Wassers. Dann ward der Gott von seinem Diener, oder besser von seinem eigentlichen Herrn, bei Namen gerufen, denn der Name, das war der Gott und ist der Gott, wie die alten orientalischen Religionen des Wortes (in irgendeinem Sinne wahrscheinlich mit Recht) geahnt und angenommen hatten. Unter lockendem Flötenspiel, unter festlichen Gesängen geschah es darauf, daß der zum Dasein Auferstandene, neu bekleidet und neu geschmückt, gleichsam durch den Willen der Priester zum Leben erweckt ward. Diese Feier der Öffnung ist zeitweilig das andächtigste religiöse Schauspiel, die stärkste religiöse Erhebung für die an sich unfrommen Römer gewesen. Und eigener Weise wird von demselben Kult berichtet, daß die ägyptischen Priester ihren Göttern sogar zu drohen gewagt hätten und daß sie imstand gewesen wären, die Götterbilder mit ihren liturgischen Formeln geradezu zu beseelen: indes auch Lukian in seiner schon bei früherer Gelegenheit benützten Abhandlung über die syrische Göttin ausdrücklich die Ägypter als die ersten bezeichnet, welche die heiligen Namen gekannt und die heiligen Worte gebraucht hätten . . .

Solche Überspanntheiten und Überspannungen priesterlichen Machtdünkels mögen den römischen Priester, der Jahrhunderte hindurch dem Wettbewerb mit zahllosen orientalischen und barbarischen Religionen ausgesetzt war, schwerlich unbeeinflußt gelassen haben. Jedenfalls verrät es eine ähnliche seelische Anlage wie bei dem indischen

Klausner oder bei dem ägyptischen Gottmacher, wenn zu Zeiten Luthers Doktor Tetzel in der unübertrefflich tölpischen und aufschneiderischen Art des deutschen Hans Wurst seines Jahrhunderts die christliche Gemeinde belehrte: „er wäre mehr denn die Mutter Gottes zur Vergebung und Behaltung der Sünden . . . Item, wenn Sankt Peter jetzt hier wäre, hätte der nicht größere Gewalt noch Gnade, denn er hätte. Item, er wolle im Himmel mit Sankt Peter nicht beuten, denn er habe mehr Seelen erlöst als Sankt Peter mit seinen Predigten." Welche Freiheiten, welche Frechheiten sich unter sotanen Umständen der mönchische und pfäffische Hochmut Einzelner herauszunehmen versucht fühlen mußte, kann man ahnen, und die scharfe Axt an diesen Hochmut ein für alle mal gelegt zu haben, wird noch die fernste Zukunft Luthern danken müssen. Nirgends verfährt er so in des Wortes buchstäblicher Meinung radikal, nirgends ist seine Handlungweise den Nachlebenden so wohltätig geworden wie hier, wo er den sternfernen Abstand zwischen Priesterschaft und Laienschaft ganz einfach ausfüllt durch die unerhörte Lehre: daß wir insgesamt, die wir von Gott zur Rechtfertigung durch den Glauben aufgerufen und durch seine Gnade auserwählt wurden, Priester und priestersgleichen seien. Mit dem bescheiden stolzen Eingeständnis: ‚Wir alle sind Priester' zerreißt der buntbemalte Vorhang, der die mittelalterliche Gesellschaft künstlich in Zuschauer und Spieler Eines Mysteriums schied.

Aus mancherlei Gründen mag es sich empfehlen, bei dieser reformatorischen Vorstellung einer religiösen Genossenschaft ohne Priester kurz zu verweilen. Denn auf eine solche läuft ja der Evangelismus Luthers offenbar hinaus, weil da, wo alle Priester sind, es im bisherigen Sinne eben keiner mehr ist. Mit der Gleichstellung des Laien und des Priesters ist die Hierarchie des Mittelalters, ist jede Hier-

archie, soweit sie sich überhaupt auf einen religiösen Tatbestand gründen will, kurzerhand abgeschafft und durch eine durchgängige Brüderlichkeit und Gleichheit der Gemeinschaftglieder ersetzt. Die aristokratische Gesinnung der katholischen Kirche erliegt dem demokratischen Geist der christlichen Urgemeinde, und nach einem runden Jahrtausend scheint wenigstens die Religiosität des germanischen Nordens ein Bestandteil wieder ausscheiden zu wollen, welches seinem Bewußtsein doch zuletzt ebensosehr Gift gewesen sein muß, wie ihm schon der eigentümliche Geist des Christentums an sich wohl widerstrebte. Zu entscheiden, welche von diesen beiden Grundordnungen der Gesellschaft eigentlich die bessere, die richtigere, die vernünftigere sein möchte, kann freilich an dieser Stelle desto weniger meine Absicht sein, als ich eine derartige Entscheidung gar nicht für möglich halte. Immer wird ja der Anhänger einer gestaffelten Hierarchie, wie sie sich in der mittelalterlichen Gesellschaft zu einer so eindrucksvollen Formung des Lebens zusammenfügt, dem Verfechter einer gleichartigen Demokratie erwidern, daß jede Voraussetzung einer menschlichen Gleichheit auf einer bewußten oder unbewußten Urteilstäuschung beruhe, folglich auch die evangelische Gleichheit im Glauben, Gleichheit der Gläubigen. Und immer wird der überzeugte Demokrat auf diesen Einwurf entgegnen, daß dieser zugestandenermaßen nur fiktiven Gleichheit gesellschaftlicher Glieder zum Trotz eine gewisse Gleichwertigkeit derselben mit Recht behauptet werden dürfe, folglich auch die Gleichwertigkeit persönlich verschiedenster Gottesverehrer und Gottesbekenner. Wie die Dinge damals schon lagen, wo die Erhebung der böhmischen und späterhin der deutschen Bauern zum ersten mal bei uns eine agrarisch-kommunistisch-demokratische Gesellschaft mit den Mitteln der Gewalt durchzusetzen trachtete und wo

der sehr aufgeweckte und gescheute tiroler Bauernführer Michael Gaißmayr schon ein großzügiges Programm mit der Zerstörung der Städte, dem Verbot von Handel und Gewerbe für die Einzelnen und der Übernahme jener durch den Staat als zeitgemäßeste Ziele des Umsturzes aufzustellen wagte; — wie vollends die Dinge heute liegen, wo wir seit vier oder fünf Jahrhunderten immer wieder an der ähnlichen ungeheuren Aufgabe einer wirtschaftlich und sittlich selbstherrlichen Gemeinschaft gescheitert sind, ohne doch diese Aufgabe als Aufgabe aufgeben zu können: niemals wird dieser Streitfall in absehbarer Zukunft reinlich auszutragen sein. Erstens deshalb, weil es wohl immer eine Angelegenheit der jeweiligen Akzentuierung bleiben wird, ob man für wertbestimmender hält, was Mensch vom Menschen sondert und einen über den anderen erhöht, oder was im Gegenteil Mensch mit Mensch einigt und einen dem anderen angleicht. Zweitens aber und noch eher deshalb, weil eben dieser Widerstreit und seine unverminderbare Spannung das eigentliche Leben der Völker ausmacht: geschichtliches Leben ist kaum etwas anderes als eine ununterbrochene Bewegung, deren ewiger Rhythmus davon bestimmt ist, welcher der beiden gegensätzlichen Komplexe jeweils dem anderen unterliegt. So mögen beide Auffassungen berufen sein, einander für die Dauer der Menschheit geschichtlich abzulösen und dennoch zu ergänzen; wechselseitig sich auszuschließen und dennoch zu fordern. Wie nämlich ein zuletzt nur noch hierarchisches Gefüge der Gemeinschaft das Gemeinschaftliche opfern würde, so würde ein zuletzt nur noch demokratisches Gefüge der Gemeinschaft das Gefügte preisgeben. Für unendlich fruchtbarer als jede abstrakte Erörterung über den Vorzug beider gesellschaftlichen Ordnungformen wäre daher (meiner Meinung nach) die Frage zu erachten, ob etwa in einem gegebenen geschichtlichen

Augenblick die Unterstützung der demokratischen oder der hierarchischen Tendenzen notwendig und geboten sein möchte. Und da haben wir dann allerdings festzustellen, daß Luther mit der Demokratisierung des Priestertums und Christentums einer Forderung der Weltstunde entschlossen und männlich zu entsprechen verstanden hat. Er scheint empfunden zu haben, daß die vollzogene Abwendung der Reformation von dem aristotelisch-neuplatonisch-scholastischen Intellektualismus der mittelalterlichen Seele auch jeder gesellschaftlichen Bevorzugung des Geistes und der Bildung ein Ziel setzt und daß die hierarchische Aristokratie der früheren Jahrhunderte nur lebensfähig war, weil die höhere Bewertung des gelehrten Mönches, des gelehrten Priesters, des Magisters und Doktors auf der allgemeinen Intellektualität der Weltgesinnung beruht hatte. Fehlt diese Intellektualität oder wird sie gar scheel angesehen und verdächtigt, so fällt der beste Vorwand für eine Hierarchie und Aristokratie der Gebildeten, — hierin fühlte also Luther durchaus urchristlich, durchaus altevangelisch, aber auch durchaus zeitgemäß und protestantisch. Die Konsequenz seines Glaubens legt ihm grundsätzlich das Ideal einer Kirche ohne Priester, ja ohne besondere Formen und Satzungen der Gottesverehrung nahe, das Ideal der freien christlichen Gemeinde, wie wir's uns einigermaßen in den ersten paulinischen Bruderschaften verwirklicht denken. Aber eben hier im Hinblick auf die mächtige Umwälzung aller religiösen Gewohnheiten des Abendlandes stoßen wir auf einen der Grundwidersprüche der ganzen lutherischen Reform. War sie nämlich zeitweilig offenbar bereit, den Priester vorbehaltlos im Laien aufgehen zu lassen, so hat sie doch niemals daran gedacht, mit dem Priester auch auf die Kirche selbst zu verzichten. Der Gedanke einer Kirche ohne Priester hat Luthern vorgeschwebt. Aber der einer

Religion ohne Kirche, wie ihn griechische und germanische Stämme des Altertums, wie ihn besonders das buddhistische Indien in seiner besten Zeit verlebendigt hatten, fällt gänzlich außerhalb seines Erneuerungeifers. Er sehnt eine evangelische Glaubensbruderschaft herbei, in deren Körper die Gemeinde sozusagen die Zelle bilden soll, aber er denkt nicht etwa an die homerische Ungebundenheit einer fast völlig aufs Haus und auf die Familie eingeschränkten Gottesverehrung, denkt noch viel weniger an die gotamidische Freiheit einer demselben erlöserischen Ideal anhangenden Bekennerschaft allüberall zerstreuter ‚Klausner und Hausner'. Wohl darf auch jetzt wieder jeder sein eigener Priester sein. Aber was entscheidend ist: er soll diese seine Priesterschaft nicht für sich selber, sondern für die Gemeinde, für die ‚Kirche' betätigen, und zwar durch die priesterlichen Leistungen der Wortkündigung und der Gnadenmittelspende. Derart erzwingt der Wille zur Kirche, zum Glaubensverein, zum heiligen christlichen Volk trotz der Anerkennung der ursprünglichen Priesterherrlichkeit jedes Christen doch wieder eine Beauftragung und Auslese der vorzüglich Geeigneten, weil Religion zwar sehr gut (und wahrscheinlich viel besser!) ohne Kirche, niemals jedoch Kirche ohne Priester bestehen kann. Auch der reformierte Glaube bedarf schließlich des bevollmächtigten und berufenen Geistlichen, weil er die Notwendigkeit der Kirche nicht missen mag und dadurch einer Gewähr bedürftig bleibt, daß sich die religiösen Vorstellungen des Einzelnen im Einklang mit der ‚wahren' Lehre entwickeln. Auf diesem etwas schraubig gewundenen Umweg beschreitet der kürzlich noch gleichsam entlassene Priester bald wieder Kanzel und Altar, aber mit dem bestimmenden Unterschied, daß er endgültig aufgehört hat, im Sinne der früheren katholischen Zeit der Vormund, ja Vorgesetzte Gottes zu sein. Sachwalter der

evangelischen Schriften und Sakramente, übernimmt er seine Sachwalterschaft durch die bewußt übernommene Vertretung derer, die ihn zu seinem Amt bestellen. Denn die freie Wahl der Geistlichen durch die Gemeinde wird der reformierten Gesellschaft als eines ihrer demokratischen Grundrechte von Luther solange zugestanden, bis die aufrührerischen Bauern dieselbe Forderung als den ersten ihrer berühmten zwölf Artikel namhaft machen: welche Tatsache dann freilich genügt, den seit seinen erfurter Bettelfahrten verstockten und unverbesserlichen Bauernhasser zur Verleugnung seiner eigensten Neuerung zu bewegen. Wobei mit der Besetzung geistlicher Stellen zu Lebzeiten Luthers immerhin liberal genug *in praxi* verfahren worden sein mag, indem nach vorhandenen Listen die Seelsorge vieler Gemeinden der Obhut von Tischlern, Stadtschreibern, Leinewebern, Setzern, Druckern, Buchbindern, Schustern, Schneidern anvertraut ward, — zwar sicherlich mehr aus Not als aus grundsätzlicher Überlegung, aber doch ohne falsche Scham und ängstliche Engherzigkeit. Ausschlaggebend im Vergleich mit dem römischen Priester bleibt es indes für den lutherischen Seelenhirten auch über diesen ersten Sturm und Drang hinaus, daß jenem sakramental Geweihten die Stellvertretung Gottes vor der Gemeinde zuerkannt wird, während diesem ungeweiht Beauftragten umgekehrt die Stellvertretung der Gemeinde vor Gott obliegt. Und dies ist eine Auffassung, in welcher ein neuer und veränderter Sachverhalt mit hinlänglicher Klarheit auch dann zum Ausdruck gelangt, wenn von der geplanten Gründung einer priesterlosen Christengemeinschaft um vielerlei Ursachen willen Abstand genommen ward.

Was aber hat es mit der evangelischen Kirche auf sich, die Luther mit diesem neuen Typus Geistlichen zu ermöglichen trachtet? Ihrer Herkunft nach ist sie offenbar nichts

anderes als eine lockere Verbindung einzelner Glaubensgenossenschaften zu einem gleichgestimmten Ganzen, mithin eher eine unsichtbare als eine sichtbare Gestaltwerdung. Ob sie in solcher Ausprägung lebensfähig genug gewesen wäre, um als Kirche wirklich Bestand zu haben, lasse ich dahingestellt; — jedenfalls hätte sie uns dann das so oft ersehnte Beispiel einer völlig vom Staat gelösten religiösen Gemeinschaft in großer Form geboten. Alle weiteren dahingehenden Vermutungen müssen leider jedoch für müßig gelten, weil die Umstände es in keiner Weise dem verjüngten Evangelismus verstatten, sich in wohltätiger Übereinstimmung mit seinen eigenen Voraussetzungen aufzubauen. Da war der Rückfall erledigter Kirchengüter an eine noch gar nicht errichtete Verwaltungbehörde des Protestantismus; da war das unaufschiebliche Bedürfnis nach gottesdienstlichen Regeln und Gebräuchen; da war die Dringlichkeit einer richtig geleiteten Fürsorge und Erziehung des evangelisch getauften Nachwuchses; da waren zahllose andere praktische und technische Aufgaben jeglicher Art und Beschaffenheit, welche den Wecker des christlichen Gewissens von einem Tag zum anderen, von einer Stunde zur anderen Entscheidungen von weltgeschichtlicher Tragweite zu treffen nötigten. Und dieser Zwang zur geistig unvorbereiteten Gründung, Regelung, Einsetzung, Überweisung, Belehrung, Verwaltung, Vollziehung überraschte, nein überwältigte einen Mann, der bei aller erworbenen Unerschütterlichkeit, Tapferkeit und Seelenstärke doch so gut wie hilflos steht inmitten der geschichtlichen Wirklichkeit und ihrer treibenden Mächte, — einen Mann und dazu einen Deutschen mit der ganzen unbegreiflichen und unheimlichen Unbegabung seiner Rasse für Politik und politische Konsequenzen! Er allein oder er höchstens unterstützt von einigen nicht übermäßig befähigten Mitarbeitern sollte in ein paar Jahren im-

provisieren, was die beispiellose Erfahrung, Voraussicht, Sachkenntnis, Zielsicherheit Roms mit dem ungeheuerlichen Aufwand imperialer Machtmittel in Jahrhunderten für Jahrtausende konstituiert hatte! Dies ging ohne Frage über Menschenkraft, und das Wörtlein, welches einmal in einem Schreiben an den Kurfürsten Johann seiner Feder entschlüpft: „ich bin solcher Weltsachen zu kindisch", dies ergreifende Bekenntniswort einer persönlich tief bewußten Ohnmacht birgt wahrhaftig die Summe der Tragik, birgt die Summe der Komik dessen, was in der Folge geschieht. Der junge Protestantismus nämlich, von Haus aus der denkbar unpolitischste Vorgang strengst religiöser Observanz, er pflanzt binnen kurzem das zage sprießende Bäumchen einer werdenden evangelischen Kirche zwischen die Fugen der steinernen Quadern eines hochummauerten und vielbetürmten Burghofs. Luther, der Zungenlöser und Herzenskündiger des deutschen Volkes, der Zerbrecher der römischen Tafeln und ihrer ungesetzlichen Gesetze, der Reiniger des biblischen Wortes und der Wiederhersteller der christlichen Selbstverantwortung, er betraut ausgesucht die Fürsten und fürstlichen Behörden der Territorien mit der Ausbreitung der neuen Lehre, mit der Verwirklichung der neuen Gesellschaft, um derart beide an die hohe und niedere Politik mäßiger bis kleiner und kleinster Staatswesen auszuliefern. Wagten wir vorhin die Bemerkung, der Reformator habe im Bauernkrieg (unwissentlich und unvorsätzlich) das deutsche Volk recht eigentlich im Stich gelassen und in einem strengeren Sinne sogar verraten, wofern er unendliche Lebenskeime, die eben jetzt zur Entbindung drängten, in schrecklicher Verblendung vom Licht und von der Liebe abgeschnitten zynisch verdorren und verrotten ließ; wofern er eine sälige Welt voll Treue, Hingebung, Zutrauen und Glauben an den höheren Menschen, die ihm wie keinem

zweiten in unserem Vaterlande angelobt und angetragen ward, mit unverständiger Abscheu, Entrüstung, Beschimpfung von sich stieß, — so muß es jetzt bekräftigt werden, daß Luther mit der Stiftung von Landeskirchen und mit der Ernennung der Landesherren zu sogenannten Notbischöfen jenen verhängnisvollen Entschluß verewigt hat. Jetzt geht die fortreißendste Strömung der werdenden religiösen Demokratie dem deutschen Volke, dem sie schwellend und gärend wie die heiße Quelle eines Geisers einst entquollen war, endgültig und unwiderruflich verloren, da sie den geschäftigen Mühlen jener selben fürstlichen Gebieter zugeleitet wird, die niemand außer Luther so in ihrer krassen Unbildsamkeit, Flegelei, Rauflust, Trunkenboldigkeit, Verbuhltheit, Selbstsucht, Bestechlichkeit, Habgier durchschaut und an den europäischen Pranger gestellt hat: die rühmlichen und standhaften Ausnahmen in Ehren beiseit gelassen. Neigte in ihren guten Tagen die Kirche Roms dazu, selber ein *status*, selber Staat, Machtgefüge, Weltreich mit theokratischem Ziele zu sein, — der Ehrgeiz des Protestantismus bescheidet sich leider bei dem soviel geringeren Bestreben, den mittleren und kleineren Landesobrigkeiten in Deutschland ein unübertreffliches Zuchtmittel, besser noch: Züchtigungmittel in die Hände zu spielen, welches den gottgewollten Herren fortan ihre Untertanen bürgerlich, wirtschaftlich, geistig, sittlich mit Patriarchenwürde zu beherrschen verstattete ... In dieser Stunde aber, wo wir aus dem Abstand vierer langen und schlecht genutzten Jahrhunderte auf unsere deutsche Reformation zurückblicken, gibt es kein beschämenderes und schmerzlicheres Eingeständnis für uns, als daß die bis heute immer noch einzige Auswirkung unserer revolutionären Energie von weltgeschichtlicher Wesentlichkeit zuletzt durch das Dazutun Luthers aufgebraucht und verzehrt ward zu Gunsten etlicher suveräner Aristokratien, will

heißen zu Gunsten etlicher unversöhnlicher und selbstsüchtiger Feinde deutscher Reichsherrlichkeit, deutschen Rechtsbewußtseins, deutscher Volksgewalt; also daß, mit etwas anderen Worten ausgesprochen, in Luthers zwiespältiger Persönlichkeit schließlich doch der Knecht über den Freien und Befreier siegte und der große Atem der Reformation im toten Winkel kurfürstlich sächsischer, landgräflich hessischer, markgräflich brandenburgischer Territorien elendiglich verhauchte. Der wissenschaftlich temperierte Historiker wird allerdings immer wieder mit Gründen und Ursachen aufwarten können, warum sogar dieser Makel sich aus den zwingenden Notwendigkeiten allgemein geschichtlichen Geschehens haben ergeben müssen. Gegenüber diesem wohlwollenden Verfahren wissenschaftlichen Alles-Verstehens, folglich wissenschaftlichen Alles-Rechtfertigens und Alles-Entschuldigens dünkt mich's jedoch an der Zeit, einmal endlich diese gelehrten Rechtfertigungen und Entschuldigungen der Historie zu überlassen, wo sie hingehören: uns aber entschieden dem unmittelbaren Leben der Gegenwart zuzuwenden, für welches die deutsche Reformation eben keine abgeschlossene Vergangenheit ist und sein kann, sondern ein in peinlicher Halbheit steckengebliebener und darum von Tag zu Tag der Wiederaufnahme dringlicher bedürftiger Versuch, den armsäligen Mündel und Untertan seiner Obrigkeiten gesellschaftlich wie religiös zu der wahrhaft protestantischen Selbstverantwortlichkeit eines deutschen Vollbürgers zu erziehen und ihn dadurch zu einer achtungwerten Selbstbestimmung seiner staatlichen, sittlichen, geistigen und göttlichen Geschicke zu befähigen. Denn bekennen wir's doch aufrichtig: daß wir diesen deutschen Vollbürger protestantisch-autonomer Prägung, der vormals zwischen despotischen Landesherren und hörigen Untertanen, heute zwischen einer mam-

monistischen Bourgeoisie und einem von dieser mit Erfolg bestochenen Proletariat entweder verkümmern mußte oder gar nicht entstehen konnte, daß wir ihn wie gesagt nirgends gewahren und der Welt nirgends vorweisen können, — dies ist ohne Zweifel eine der letzten und tiefsten Ursachen geworden, warum just wir von sämtlichen großen Völkern der Erde am wenigsten mit gutem Gewissen nach einem Imperium des deutschen Geistes und der deutschen Seele trachten durften; warum gerade wir dieses vormals so lockende Bestreben aller an der Sonne ausgereiften Nationen einer vielleicht nur kleinen aber unsäglich gefährlichen Anzahl unzurechnungfähiger Narren oder unverbesserlicher Eigennütziger verbieten mußten (oder wenigstens hätten verbieten müssen); warum es unter allen fremden Rassen gerade uns zum unverzeihlichen Verbrechen angerechnet werden konnte, mit den Ansprüchen auf Gebietszuwachs und Wirtschafterweiterung doch nur ebenso lärmend und ebenso unverschämt wie die anderen aufgetreten zu sein. Kein Feind war so schwächlich und so erbärmlich, daß er die Herrschaft eines Volkes annehmbar gefunden hätte, welches zwar eine wirtschaftlich hochbegabte Bourgeoisie hervorgebracht hatte, sonst aber in keiner Schicht seiner Mitglieder hinlänglichen bürgerlichen Stolz und bürgerliches Selbstbewußtsein zu betätigen vermochte, sondern sich mindestens seit Jahrzehnten der denkbar schlechtesten, weil denkbar ziellosesten Führung mit einer fast hündischen Fügsamkeit unterwarf. Nicht daß die Reformation Deutschland in zwei religiöse Bekenntnisse gespalten hat, wie man unnötigerweise oft und laut beklagt, ist das schreckliche Kernübel, welches sich seither von Jahrhundert zu Jahrhundert forterbt. Sondern daß selbst dieser Martin Luther, dieser deutsche Auslöser, Entbinder, Befreier, Geburtshelfer wahrhaft großen Wurfes, der sich einst in den hoffnung-

reichsten, hellsten, männlichsten, lebendigsten Jahren seines arbeitüberhäuften Erdenwandels brieflich mit Vorliebe als der ‚Bruder Eleutherius' zu unterschreiben pflegte (in einer übrigens vielleicht doch nicht völlig durchschauten An=spielung auf die Götter und Helden des alten Griechen=land, die man durch den Anruf ἐλευθέριος mit größerer Ehre zu bedenken gewohnt war): daß selbst dieser Tapfere, sage ich, von der gewohnheitmäßigen Halbschlächtigkeit, Unentschiedenheit, ‚Tumbheit', Bequemlichkeit, Duldsam=keit, Friedfertigkeit, Untertänigkeit, Knechtschaffenheit des Deutschen allzu stark angesteckt gewesen ist, um der For=derung der Weltstunde ganz ohne Zweideutigkeit zu ent=sprechen. Dadurch hat er auf absehbare Zeit hinaus die Machtfülle der Landesherren bis zur Unbedingtheit gestärkt. Dadurch hat er der Zertrümmerung des Reiches, der Ver=sklavung des Volkes, der Zersplitterung des Staates, der Verwelschung der Gewalten, der Entwürdigung der Nation jedweden Vorschub geleistet. Dadurch hat er mitgeholfen, Deutschland für eine verhängnisvoll lange Frist aus dem fruchtbaren Wettbewerb der europäischen Gruppen hinaus=zudrängen. Dadurch konnte die Reformation einstweilen in einer tollen Entfesselung aller Gegenkräfte endigen, die sie zu überwinden beabsichtigt hatte. Sie, die sich unstreitig nur mittels der deutschen Städte am Anfang durchzusetzen vermocht hatte, hilft emsig an der Entmächtigung der Städte und ihres Bürgertums. Sie, die Deutschland in jedem Sinne wider Rom zu den Waffen rief, muß dem Triumph des römischen Rechtes über das deutsche indirekten Vorschub leisten. Sie, die die menschlichen Gewissen befreite, über=antwortet Leib und Seele der Einzelnen ihren staatlichen Machthabern. Die Empörung der Bauern hieß sie mit wider=licher Roheit niederknüppeln, — aber siehe! die von Moritz von Sachsen gezettelte Revolution der Fürsten, unendlich

verhängnisvoller wie die der Bauern, wäre ohne sie kaum möglich geworden: folglich kaum möglich geworden die absolute Befestigung des territorialen Wesens, von welcher alles kommende Unheil mehr oder weniger bestimmt war. Rund ein Menschenalter nach der glorreichen Festfahrt nach Worms ist Deutschland reif für seinen Dreißigjährigen Krieg, und die deutsche Reformation bleibt für vier Jahrhunderte die letzte demokratische Bewegung des deutschen Volkes, die religiös genährt gewesen ist. Die seitdem verlorene Zeit ist von keiner Gegenwart, von keiner Zukunft mehr einzuholen. Nie wiederkehrende kostbare Gelegenheiten sind unwiederbringlich, unwiederbringlich versäumt, und aus dieser Wunde, Deutscher! wird schwärend, rinselnd, stinkend Blut und Eiter brechen, durch keines Parzivals heilig-heilenden Wunderspeer je und je zu stillen . . .

REICHL

REICHL